Die 'Gemeindeordnung von Medina' - Darstellung eines politischen Instrumentes. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultäten
der
Universität Augsburg

vorgelegt von
Günter Schaller
aus
Amberg
1985

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Seite

Seite

Seite

Seite

1 Einleitung: Zum Problem der Sozialwissenschaft gegenüber dem Forschungsobjekt Islam mit anschließenden Bemerkungen zum islamischen politischen Fundamentalismus

Die vorliegende Analyse wird im Rahmen der Disziplin der Politikwissenschaft angefertigt. Worum geht es in diesem Wissenschaftszweig? Es lassen sich derzeit verschiedene wissenschaftlich relevante Politikbegriffe im poltikwissenschaftlichen Gebrauch unterscheiden. Jedoch"was indes unter dem 'Politischen' oder der'Politik' zu verstehen sei, was mithin konkret den Gegenstand, das Forschungsobjekt der Politikwissenschaft ausmache, bleibt bis heute umstritten."[1] Der Verfasser bevorzugt den systemtheoretischen Politikbegriff, wobei das politische System als empirisch-analytische Kategorie aufgefaßt wird, die sich in jüngster Zeit in der Forschung international durchgesetzt hat. Um gleich einem Mißverständnis vorzubeugen: Hier wird die zur Diskussion stehende 'Gemeindeordnung von Medina'[2]nicht als das politische System des Propheten Mohammed aufgefaßt. Sie wird aber nach einer Methode aus der empirischen Sozialforschung untersucht, die auf vollem Einklang mit dem angesprochenen Politikverständnis beruht.

Die Wahl des Forschungsgegenstandes für die Politikwissenschaft mag in dem vorliegenden Fall etwas befremden. Aber zum einen ist zu berücksichtigen, daß allen Politikbegriffen eine selektive Wirkung zu eigen ist. Zum andern versteht sich die Politikwissenschaft - sie gehört zu den Sozial- oder Gesellschaftswissenschaften - "als Integrationswissenschaft, weil sie sich der Methoden und Ergebnisse anderer Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie, Geschichts-, Wirtschafts- und Rechts-

---

1 Stammen, "Politik" (1976), in: Grundbegriffe, S. 234

2 "The most vital and outstanding document of Muḥammad's Medinan period, historically no less important than the Qur'ān itself" (Cambridge Literature I (1983), S. 134).

wissenschaft(en), aber auch der Religionswissenschaft, Philosophie, Psychologie und Pädagogik bedient."[1] Die Prognose, das Zwanzigste Jahrhundert würde das Zeitalter des Materialismus sein[2], ist durch die Bewegungen mit starken religiösen Komponenten vielerorts in Frage gestellt und lassen die Zukunft in einem anderen Licht erscheinen. Der Verfasser betrachtet die vorliegende Arbeit als einen Beitrag zu dieser veränderten Sichtweise. Im besonderen fühlte er sich in Anbetracht der gegenwärtig zu beobachtenden schwierigen Bemühungen um eine arabisch-israelische Aussöhnung motiviert, weil in der zu behandelnden frühen Urkunde der islamischen Geschichte, welche von Muslimen u. a. mit der 'Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte' der UNO verglichen wird[3], Aussagen über das Zusammenleben von Muslimen und Juden innerhalb einer Gemeinschaft vorliegen.

---

1 Beck, Politik (1977), S. 655

2 Scholl-Latour, "Westen" (1980), in: Im Namen, S. 9. - Religion und Tradition waren (sind?) meist auch ein Schleier hinter dem sich Interessen unterschiedlichster Art verbergen. Ein Mißbrauch der Religion als Vehikel politischen Einflusses und wirtschaftlicher Interessen ist festzustellen. So muß berücksichtigt werden, daß der Islam als Religion schon immer auch ein Mantel für soziologisch-politische Veränderungen war. Daher sind die vom islamischen Fundamentalismus aufgeworfenen Vorstellungen schwierig zu bewerten, wenn überhaupt endgültig beantwortbar in bezug auf die mit ihnen verbundenen Fragen. Die erste Frage z. B. des Historikers sowie des Politologen, 'Welches Interesse steckt dahinter', muß daher die ideologische und empirische Seite gleichermaßen berücksichtigen. Aus diesem Grund wird die Kategorie 'sozialer Wandel' in den Untersuchungsbereich einbezogen.

3 Kaka Khel, "Islamic State" (1982), S. 75

1.1 Das Problem und die Ausgangsfrage[1]

Die Untersuchung will über einen wichtigen Zeitpunkt der Entstehungsgeschichte des Islam anhand eines politischen Dokumentes, der sogenannten[2] 'Gemeindeordnung von Medina' informieren. Sogenannt deshalb, weil der Titel dieser Urkunde ungünstig gewählt ist, aber so in Übersetzungen inzwischen vertrautes Sprachgut wurde. Die 'Gemeindeordnung' steht für die politische Situation in Medina, wie sie vom Propheten Mohammed in den ersten Jahren nach seiner Auswanderung aus Mekka 622 n. Chr.[3] entscheidend gestaltet wurde. Für viele Muslime stellt sie ein auch heute noch zu verwirklichendes Ideal dar und beeinflußt ihre Staatsvorstellungen.

---

1 Zum Aufbau der Argumentation der Ausgangsfrage ließ sich der Verfasser von den Gedanken des Vorworts von Klaus Dieter Arndt zur "DDR-Wirtschaft - eine Bestandsaufnahme" (Frankfurt 1974, S. 21 f.) leiten.

2 Ähnlich spricht man im angelsächsischen Sprachraum von 'the so-called Constitution of Medina'. In der französischen Literatur von 'la constitution de Médine' und im Italienischen heißt sie 'Costitutione della communità di Medīnah' etc. Im Original steht zweimal kitāb (Präambel und § 47) und sonst ist von der ṣaḥīfa, "a small book or pamphlet" (Hughes, Dictionary (1885), S. 555 Sp. 1) oder "Page, leaf; in the plural (ṣuḥuf), manuscripts, documents containing" ḥadiṯ-Stoffe (Cambridge Literature I (1983), S. 527) bzw. fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa (§§ 22, 42,47) und von den ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa (§§ 37, 39, 42, 46 (2x)) die Rede (vgl. Glossar, Stichwort: aṣ-ṣaḥīfa).

3 In der vorliegenden Arbeit werden Jahreszahlen in der Regel nach der christlichen Zeitrechnung angegeben. Dort wo es dem Verfasser als notwendig erscheint, wird nach dem Querstrich das Datum nach muslimischer Zeitrechnung hinzugefügt (vgl. Glossar, Stichwort: hiǧra). - Der muslimische Kalender rechnet nach dem Mondjahr, welches deshalb kürzer ist als das christliche (vgl. S.122 Anm. 1 d. vorl. Arb.).

Selbst westliche Orientalisten heben hervor, daß, gäbe der Islam - wie von verschiedenen Seiten gelegentlich gefordert wird - wesentliche Prinzipien seiner Staatsvorstellung auf, der Islam[1] als solcher zu existieren aufhören würde[2]. Trotz scheinbarer Ähnlichkeiten und Parallelen mit abendländischen Auffassungen[3], bleiben islamische Staatselemente dem westlichen Menschen nicht nur fremd und schwer verständlich, sondern in einigen Punkten sogar entgegengesetzt[4]. Die enge und unauflösbare Verflechtung

---

1 "Mit aslama, islām bezeichnet der Prophet also eine innere Haltung, in der der Mensch im Hinblick auf Gott sich selber völlig aufgibt" (Paret, Mohammed/Koran (4/1976), S. 72. -Das Eigenschaftswort 'islamisch' ist gerechtfertigt, wenn man stets "eine klare Bezugnahme auf Koran und Sunna verbindet" (Nienhaus, Wirtschaft (1982), S. 157). Die Problematik des Begriffs zeigt Gardet: "L'islam ... est à la fois, religion, communauté, civilisation, culture. Il est ...religion et organisation politico-sociale,dīn wa daula." (Gardet, hommes (1977), S. 14.

2 Vgl. R. Brunschvig in: Grunebaum, Studien (1969), S. 166 oder Gibb, "The Reaction in the Middle East against Western Culture" (1951), in: ders. Studies (1982), S. 323 f.

3 Seit dem Neunzehnten Jahrhundert wurden europäische Verfassungsmodelle übernommen (vgl. Tworuschka, Verfassung (1976), S. 13 oder Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 201 ff. - "Probleme neuer Staaten ... in denen eine Staatsform nach westl. Verständnis nicht von innen heraus, durch Veränderungen in einer ununterbrochenen Tradition gewachsen, sondern durch eine politische Willensentscheidung - entweder gewählt oder oktroyiert wurde... der neugegründete Staat kann nicht verstanden werden, ohne daß die polit. Zusammenhänge einer vorgegebenen Sozialstruktur einbezogen werden, z. B. eine Struktur wie ... der Islam in allen mohammedanischen Ländern"(Mackenzie, W.J.M., Politikwissenschaft (1972), S. 14).

4 Albert Hourani bietet einen Definitionsversuch der 'islamischen Gesellschaft': "First, 'Islamic society' is different from others, and only to be understood in its own terms; secondly it is not a single existing society but an 'ideal Type', a group of related characteristics which have embodied themselves in different ways and to different extents in many existing societies. The religion of Islam, its law, and its principals of political and social organisation injected into different communities, have created a whole class of societies, by no means identical with each other, but all differing specifically from non-Islamic societies in ways only to be understood through a typology formulated for this purpose"(ders., "Islam and the Philosopphy of History" (1967), in: ders. Europe (1980), S. 72).

von Staat und Religion ist bei uns abzulehnen[1]; und selbst der geringe - noch verbliebene - Einfluß der Kirche wird bekämpft.

Was fremd ist und für moderne westliche[2] Industriegesellschaften falsch wäre, kann für islamische Gesellschaften bei sich richtig sein. Zwar ist der Islam - wie viele behaupten[3] - als effizientes politisches System im modernen Sinne - trotz aller Reformen - kaum vorstellbar, aber sicherlich ein zweckreiches Instrument, die Existenz der islamischen Glaubensgemeinschaft im traditionellen Sinne zu garantieren.

1.2 Die Sozialwissenschaft und das Forschungsobjekt Islam

Wie wertet jetzt der westliche, eben nicht-parteiische, sich

---

1 Aus der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in bezug auf den Paragraphen 218 findet sich folgender Satz: "Der Mensch bezieht eine'besondere' Stellung in der Schöpfungsordnung. - Auch der Gesetzgeber ist ihr gegenüber nicht frei." Daraus ist zu sehen, daß auch dem modernen christlichen Abendland ein allumfassender Gedanke die Religion miteinzubeziehen gar nicht so fremd ist.

2 Inwieweit die Problematik auch die sozialistischen Länder betrifft, hat für den vorliegenden Zusammenhang wenig zu sagen. Überzeugende Definitionen von 'West', 'Europe' oder 'Occident' sind bei Hodgson, Venture I (1974), S. 53 zu finden. - Welche wirtschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten im Islam angelegt sind, darüber entfachte Maxime Rodinson mit seinem Buch über 'Islam et capitalisme' (1966) eine Diskussion.

3 Schlagwörter, deren Berechtigung hier nicht weiter bewertet werden soll, sind: Der Fastenmonat Ramadan und die fünf täglichen Gebete sind mit einem modernen Arbeitsrhythmus nicht zu vereinbaren. Das Zinsverbot stellt ein kaum zu lösendes Problem in der Abwicklung des internationalen Zahlungsverkehrs dar. Erfolgt die Erbteilung nach den im Koran vorgeschriebenen Gesetzen, wird eine natürliche Vermögens- (Kapital-) bildung verhindert. Deshalb finden sich oft Behauptungen,daß aus den genannten Gründen,die Hindernisse, um Anschluß an die westliche Entwicklung zu finden, schon aus ideologischen Gründen, schwerlich zu überwinden seien.

nicht absichtlich irrende Wissenschaftler?[1] Beurteilt er den islamischen Staat für sich und damit als ineffizient oder als Instrument bestimmter Glaubensvorstellung und dann vielleicht als richtig? Ist es überflüssig zu sagen, daß er untersucht, was ist und nicht was vom Standpunkt eines bestimmten Wertesystems sein soll?[2]

Der westliche Wissenschaftler, Politologe, Orientalist oder Soziologe stellt heute den Islam nicht mehr als Teufelswerk dar in seiner täglichen Analyse.[3] Er informiert über die Lage,

---

1 Peter Pawelka beklagt die Ambivalenz mit der die sozialwissenschaftliche Forschung dem Nahen und Mittleren Osten gegenübersteht. "Fremdheit, Unverständnis und zum Teil auch Desinteresse waren in der westlichen Welt Resultate einer Desintegration des abendländischen Kulturkreises in eine christliche und islamische Welt, deren Antagonismus Jahrhunderte währte" (ders., in: Brennpunkt (1981), S. 33). - Oder Gregor M. Manousakis: "Es handelt sich um einen der Punkte, in welchen die Sozialwissenschaften in bezug auf die Dritte Welt versagt haben" (ders., Nato (1980), S. 27). - Der Orientalistik wird ebenfalls Versagen vorgeworfen. Ein Beispiel bieten die Vorhaltungen J. J. Waardenburgs (in: ders., Miroir (3/1969)), E. W. Saids (in: Orientalism (1978)) oder G. H. Jansens etc. gegenüber Snouck Hurgronje bzw. dessen Ratschläge an die holländische Kolonialmacht in Ostindien. "He believed that a distinction could be made between private Islam, the religion, and public Islam, the polity" (ders., militant (1979), S. 78).

2 Daß dies nicht selbstverständlich ist, zeigt die Geschichte über den Werturteilsstreit. Auch heute wird behauptet, daß bereits die Wahl einer bestimmten Fragestellung, auf einer Wertung beruhe (z. B. Röhrich, Politk als Wissenschaft (1978), S. 12-15). - Sicher, so auch Watt (in: ders., Mecca (1953), S. X), eine absolute Unparteilichkeit ist unmöglich. Zur besonderen Problematik der Standortgebundenheit in der Islamforschung, den "scholarly precommitments" vgl. Hodgson, Venture I (1974) S. 26 ff.

3 Wobei - wie leider wohl auch auf anderen Gebieten vorzufinden - immer noch eine Handvoll Unverbesserlicher unkonziliant ihr Unwesen treiben. Über aktuelle Vorurteile vgl. Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 108. - Oder Z. B. Ernest Jouhy, welcher in seinem Beitrag "Zur politischen Pathologie der Terroristen" die alten europäischen Vorurteile in bezug auf die Ausbreitungskraft des Islam übernimmt. So nennt er "das Ziel, das sie (arabische Wanderung, d.Verf.) verfolgte, nämlich mit Feuer und Schwert den Islam zum universal herrschenden Gesetz zu machen" (ders., in: liberal (Heft 3 (1979), S. 191).

gibt vielleicht Ratschläge die in das System passen, aber er 'schafft es nicht mit seinen Vorschlägen ab'.[1] Diese Art des wissenschaftlichen Umgangs mit dem Islam könnte auf Aufnahmebereitschaft stoßen und zu einem fruchtbaren Dialog führen. Freilich darf man sich dabei über eines nicht hinwegtäuschen: Auch diese Information und Wertung wird bei militanten und fanatischen Führern oder Gruppen, Staaten und Bündnissen wenig Anklang finden.[2] Es verbleibt genug an Zielkonflikten oder Widersprüchen, deren Aufdeckung die Besitzer islamischer Macht für überflüssig halten.

---

1 Schließlich steht er dem Muslimen gegenüber, der vom Geist des Korans zum Handeln angeleitet wird. Einem Buch also, das nach der strengen Lehre sogar ungeschaffen, ko-ätern mit Gott" (daher auch unnachahmlich, iᶜjāz) ist, was "bis heute eine historisierende Sicht mit einer Scheidung in zeitbedingte Einzelheiten und in einen überzeitlichen inneren Kern verhindert hat" (Hottinger, Allah (1981), S. 7). Zu iᶜjāz äußert sich kritisch Paret in: Cambridge Literature I (1983), S. 204 f. Oder Jomier ebenfalls: "Problems of historical criticism have not yet arisen in the Islamic world where the Qurʾān is concerned" (ders., a. a. O., S. 265). Und noch "schwieriger wird die Sache, wenn es um die moderne Geisteshaltung eines kritischen Rationalismus geht, wie er der wissenschaftlichen Haltung zugrunde liegt" (Hottinger, Allah (1981), S. 81). - Nicht zu vermeiden ist allerdings die Übernahme okzidentaler Modelle: "Il fut un temps où certains pays d'Islam furent séduits par un modernism tout copié de l'Occident - le temps des tanẓimāt de l'Empire Ottoman. C'est ainsi qu'ils en vinrent à emprunter tels quels à des Etats européens leur code pénal, commercial, voire civil. L'adoption pure et simple de solutions marxistes relèverait en definitive du même phénomène" (Gardet, "schèmes" (1978), S. 87).

2 Beispiele für neo-fundamentalistische Bewegungen vgl. Ende/ Steinbach, Islam (1984), S. 130. - Monika Tworuschka, Detlev (neuerdings Durān) Khalid u. a. nennen diese Richtung Islamismus. "Es handelt sich um eine Erscheinung, die auf den identitätsbedrohenden Gesellschaftswandel mit einer intolelanten Ablehnung aller nichtislamischer Ismen und Ideologien so wie mit einer totalitären Einbeziehung des Islam in alle Lebensbereiche geantwortet hat. Es handelt sich weniger um eine religiöse Erneuerung als um eine totalitäre Ideologie, welche die Religion in ihren Dienst stellt und selbst konstruktive Kritik auf das schärfste bekämpft. Der Islam erhält somit einseitig eine herrschaftserhaltende Funktion" (Tworuschka, Allah (1983), S. 20) und ähnlich, ausführlicher, Khalid, Reislamisierung und Entwicklungspolitik (1982), S. 36).

Ein Beispiel hierfür: Die Stärkung der Wirtschaftskraft eines Landes stärkt gleichzeitig auch seine öffentliche Finanzkraft und damit die Leistungsfähigkeit des Staates für Infrastruktur und für Sozialausgaben, für die Streitkräfte wie für die politische Entwicklungshilfe, stärkt sie also nach innen wie nach außen. Wirtschaftliche Effizienz ist deshalb nützlich. Aber sie hätte auch 'un-islamische' Begleiterscheinungen zufolge, die sich als 'Liberalisierung' und 'Reformierung'[1] - und damit Aufweichung - des traditionellen Gesellschaftssystems zeigten.

Konkret entstehen Probleme in den wirtschaftlichen Auswirkungen des Fastenmonats Ramadan[2] und in der Schwierigkeit, die Frau als dem Mann gleichwertig in das öffentliche Leben, insbesondere das Berufsleben, zu integrieren. Die Geschichte des Jemen, heute insbesondere der nördliche Teil, oder des Sultanats Oman zeigt, daß traditionelle islamische Länder mit diesen Zielkonflikten leben müssen, ohne ihn überwinden zu können. Von Zeit zu Zeit werden der wirtschaftlichen Effizienz politisch-religiöse Konzessionen gemacht. Beispielsweise forderten fortschrittliche Regierungsmitglieder Saudiarabiens ein religiöses Gutachten an, das von höchster religiöser Instanz bestätigen sollte, wie eventuell Frauen - von den Männern getrennt versteht sich - in modernen Fabriken zu beschäftigen wären.[3]

---

1 Ein kleines Lexikon islamischer Reformer ist zu finden in: Tworuschka, Allah (1983), S. 53 ff. - Eine allgemeine politische Darstellung der Neuzeit bietet: Büttner (Hrsg.), Reform und Revolution (1971) und eine kleinere Arbeit dess., "Der Islam und die Entfaltung der arabischen politischen Ideen", in: Kaiser/Steinbach, Beziehungen (1981), S. 27-43.

2 So versuchte das Staatsoberhaupt der Republik Tunesien, Präsident Habib Bourgiba, schon in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts "die Bevölkerung von der Praxis des Fastens im Monat Ramadan abzubringen, das alljährlich der Volkswirtschaft beträchtlichen Schaden zufügt" (Rondot, Islam (1963), S. 133 f.).

3 Steinbach, Udo, "Der 'saudische Weg' - ein Phänomen", in: Süddeutsche Zeitung, Sonderbeilage - Saudi-Arabien, Sept. 1978

Aber wenn solche Konzessionen die staatliche Macht nach innen gefährden oder zu gefährden scheinen, setzt die Gegenbewegung ein und die wiederum haben verstärkte Reaktivierungstendenzen[1] zur Folge, wie sie in islamischen Ländern zu beobachten sind. Die Grundzüge der Reformen werden in der vorliegenden Arbeit als

---

1 Solche richten sich auch gegen die institutionalisierte Macht, wie gegenwärtig sogar im extremen Maße zu beobachten war bei der Moscheebesetzung und den dort abgelaufenen kriegerischen Auseinandersetzungen in der heiligen Pilgerhauptstadt des Islam, in Mekka 1979 (vgl. Reissner in: Islamische Welt (1984), S. 109). Allgemein hierzu die Studie von Eckart Stetter, Zur Revitalisierung des Islam: Voraussetzungen, Erscheinungsformen und Entwicklungsmöglichkeiten (1981) im Rahmen der Arbeiten der 'Stiftung Wissenschaft und Politik' in Ebenhausen. Oder D. Khalid und G. Hansen (Hrsgg.), Entwicklungspolitische Untersuchungen zur islamischen Herausforderung. Fallbeispiele Ägypten, Iran, Türkei (Mitteilung des Deutschen Orient-Instituts 21), Hamburg 1983. - Eine Liste der Schauplätze des Aufeinandertreffens von "religious reformers" und "nationalist Westernizers" findet sich bei Jansen, militant (1979), S. 165 f. und reicht von Indonesien bis Marokko; vgl. auch a. a. O., S. 11 f. - Begriffe wie 'Reislamisierung', 'Islamisierung' oder 'Renaissance des Islam' etc. sind ungünstig gewählt. Der erste würde bedeuten, daß ein ehemals islamisches Land reislamisiert wird; der zweite, daß überhaupt ein Land islamisch wird; der dritte, möglicherweise in Anlehnung an Mez (1922), der aber einen anderen Zusammenhang meint, trifft ähnlich wie der erste Begriff ebensowenig die historische Realität. Diese Wörter haben inzwischen weite Verbreitung gefunden, z. B. als Buchtitel bei Khoury, Die Renaissance des Islams (1980) oder Megherbi, Le monde musulman, de la naissance à la renaissance (1977); als Zeitschriftentitel "Islamische Renaissance", seit 1980 der Iranischen Botschaft in Bonn; in abenteuerlichen Konstruktionen wie bei E. Heller, "ist die Renaissance des Islam auch und vor allem als ein 'Klassenkampf' zu verstehen" (dies., "Mohammed", in: gehört/gelesen 4 (1979), S. 35 Sp. 2) oder andere Zusammenhänge meinend wie W. Ende in bezug auf "Die Renaissance der Literatur in den islamischen Kultursprachen",(in: Kreiser u. a. (Hrsgg.), Lexikon I (1974), S.198). Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hält deshalb die Begriffe 'Reaktivierung' (so auch Noth, "Scharīa" (1980), S. 434) oder 'Revitalisierung' (so auch Tworuschka, Verfassung (1976), im Zusammenhang mit einem modernen ǧihād-Verständnis) für geeigneter.

Fundamentalismus und zwar als Fundamentalismus im weiteren Sinne[1] bezeichnet.

2 Der islamische politische Fundamentalismus

Der Ost-West-Konflikt und die ideologische Auseinandersetzung zwischen Demokratie und Kommunismus sind die wichtigsten Faktoren der Weltpolitik. Deshalb haben sie die Aufmerksamkeit der Massenmedien und auch die der politischen Wissenschaften weitgehend absorbiert. "Fragwürdig ist aber die Neigung, jeden politischen Prozess in der Welt in seiner Bezogenheit zum Ost-West-Konflikt sehen zu wollen und jede politische Entwicklung nach ihrem angeblich prowestlichen oder prokommunistischen Inhalt zu untersuchen."[2] Denn es gibt brisante politische Prozesse, die unabhängig von einer Betrachtungsweise unter solchen Vorzeichen untersucht werden können.

---

1 Dieser weitere Begriff Fundamentalismus schließt den Islamismus, diese Begriffsverengung ist bei Tworuschka und Khalid vollzogen - mit ein. Rudolph Peters setzt dem ǧihād-Begriff im fundamentalistischen Ansatz ebenfalls einen dem Verfasser zu eng erscheinenden Rahmen. Er interpretiert die fundamentalistische theoretische Position - auf Maudūdī, Quṭb und al-Bannā bezogen - lediglich als revolutionäre Komponente des Islam auf dem Weg zur universalen Herrschaft (ders., "Djihad" (1976), in: Abhandlgg., S. 287 ff.). Vgl. auch ders., in: Ende /Steinbach, Islam (1984), S. 92 und 95. - Den Fundamentalismus schlechthin (abgesehen davon, daß auch dieser Begriff mit abendländischen Vorstellungen besetzt ist) gibt es in der gegenwärtigen Literatur nicht. Die einzige Darstellung grundsätzlicher Züge des islamischen Fundamentalismus, die dem Verfasser bekannt ist, bietet Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. II, Zürich u. München 1981).

2 Manousakis, Nato (1980), S. 20. - Unbestritten bleibt die grundsätzliche Gefahr die von einem nächsten "größeren" Nahostkrieg für den Weltfrieden ausgeht (vgl. z. B. Hottinger, "Rahmenbedingungen", in: aus politik und zeitgeschichte 7-8 (1985), S. 23-27).

Ein solcher Prozess ist im wachsenden Einfluß islamischer Ideen[1] zu sehen[2]. Ideen, wie sie meist aus dem Rückblick auf eine ruhmreiche Vergangenheit gewonnen werden und ihre selbständige Aus-

---

1 Hier Reform nicht als Gegensatz zur Revolution, wie es ein beliebtes Gegensatzpaar im europäischen Sprachgebrauch ist. Islamische Gelehrte würden sagen, daß sich in muslimischen Gemeinden ständig Reformen vollziehen (vgl. Gardet, "schèmes" (1978), S. 85). Islamische Reformbewegungen entstanden und entstehen wie sonstige Reformen nicht grundlos, sondern stellen in erster Linie Reaktionen dar. Diese Reaktionen können einmal in einer Unzufriedenheit mit der eigenen Entwicklung gründen. Sie können aber auch durch den Wunsch geboren und geformt werden, sich gegen äußere, darunter auch ideologische, Einflüsse, durch eine Änderung eben dieser Entwicklung zur Wehr zu setzen. Solchen äußeren Einflußgrößen nachzugehen, wird an dieser Stelle nicht unternommen. Zu verweisen ist hier auf die gesamte Literatur, die sich mit dem Thema Islam und Kolonialismus - klassischer wie moderner Variante - auseinandersetzt. Etwa R. Peters, Islam and colonialism, Den Haag (1979) oder, das Hauptgewicht auf die großen muslimischen Reformer legend, die Untersuchung von R. Wielandt, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden (1971). Jansen liefert eine Liste über "dates when Muslim territory passed under Western Christian control or conquest was attempted, and of Muslim resistance thereto" (ders., militant (1979), S. 63 ff. - Für die vorliegende Arbeit ist die Problematik bei Sunniten und Schiiten grundsätzlich die gleiche, da von der 'Gemeindeordnung' zu berichten ist, die in einer Zeit entstand, in der es im Islam noch keine Parteienspaltung (šīʿa - Partei) gab. Jene basiert im wesentlichen auf dem Streit um die Nachfolgefrage, der Institution des Kalifats. Dieser Punkt ist auch heute ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal und deshalb auch verfassungsmäßig prekär, da die Frage der 'Rechtleitung' (Nagel ist in seiner Studie über die 'Rechtleitung' dieser Frage bis ins 3. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nachgegangen (1975)), auch in der muslimischen Fundamentalismus-Debatte eine große Rolle spielt. Es kann also fundamentalistisches Denken sowohl bei den Schiiten als auch bei den Sunniten geben. "Denn der Fundamentalismus ist ... eine polemische oder apologetische Haltung ... die sich einstellt, wenn diese Gegenwart als eine Pervertierung der idealisierten Frühzeit aufgefaßt wird" (Nagel, Staat II (1981), S. 11).

2 Der Einfluß der 'Fremdbestimmung' auch dieser Entwicklung wird prinzipiell hier nicht bestritten. Gerade Reissner versucht die existentielle Situation heutiger Muslime mit den Begriffen 'Identität' und 'Fremdbestimmung' zu begreifen (ders., "Entwicklung", in: Islamische Welt I (1984), S. 110).

drucksform z. B. im islamischen Fundamentalismus[1] finden. Solche fundamentalistische Bewegungen tauchen in der islamischen Geschichte periodenweise[2] auf. So die der Almohaden im elften Jahrhundert oder der Wahhābiten, auf den Gründer Ibn ʿAbd al-Wahhab (ca. 1703-1792) zurückgeführt, um nur zwei Beispiele zu nennen.

In der vorliegenden Arbeit geht es um innere Einflußgrößen und kann daher zeitspezifische[3], tagespolitische Ereignisse

---

1 Einschränkend meint hierzu Khalid: "In diesem Sinne ist der Islamismus aber auch eine Reaktion, und als solche ist er zutiefst beeinflußt von all dem, wogegen er sich sträubt" (ders., in: Im Namen (1980), S. 34. Hier werde dann ein Glaube in eine politische Ideologie umgeformt (vgl. a. a. O.).

2 Gardet, "schèmes" (1978), S. 85. Dort weiter: "Ils se revêtent de nos jours d'une coloration activiste, voire (Hervorh. d. Verf.) extrêmiste." Demnach benützt Gardet ebenfalls einen erweiterten Fundamentalismusbegriff, ohne die islamistische Richtung auszulassen, wie er sie bei den 'Moslembrüdern' oder der 'at-Takfīr wal-hiǧra' vorfindet.

3 Dazu Arnold Hottinger: "...ist die moderne Welt, die heutige Zeit und ihre Umstände, nicht von Muslimen hervorgebracht und beherrscht ; sie ist vielmehr in einem sehr hohen Masse die Welt, die Zeitsituation der anderen, der Europäer, Amerikaner und Bürger der Sowjetunion - eine Welt, die den Muslimen überwiegend und in noch immer wachsendem Masse aufgezwungen wird und der sie sich fügen und anpassen müssen, wenn sie irgendwie überleben wollen" (ders., Allah (1980), S. 7 f.).

und spezielle Ausdrucksformen[1] vernachlässigen. Diese Faktoren haben eines gemeinsam: den Wunsch zum reinen Ursprung zurückzukehren.[2] So besehen besteht der islamische Staat als ein - wie Gardet es nennt - "idéal historique concret"[3]. Ein Ideal, wie es in der Wirklichkeit nie erreicht wird, dem man sich nur asymptotisch annähert und dem stets zugestrebt wird.[4]

1 Der Umsturz in Persien brachte einige neue Vokabeln, die sich aber bei näherer Betrachtung als gar nicht so neu erweisen und in der Fachliteratur schon einige Jahre (teilweise Jahrzehnte) früher auftauchten. Außerdem handelt es sich "bei den Bezeichnungen: Konservative, Säkularisten, Fundamentalisten usw. ... um Begriffe aus der westlich-christlichen Tradition, die nicht unbedingt auf die islamische Wirklichkeit übertragbar sind" (Tworuschka, Allah (1983), S. 20). Oder hierzu Lewis: "To take an example: such pairs of words as Church and State, spiritual and temporel, ecclesiastical and lay, had no real equivalents in Arabic until modern times, they were created to translate modern ideas; for the dichotomy which they express was unknown to medieval Muslim society and unarticulated in the Medieval Muslim mind" (ders., History (4/1966), S. 20). - Einen Versuch der 'Sprachverwirrung durch Namensgebung' zu begegnen unternahm V. Nienhaus, welcher Integralismus oder Islamismus, Orthodoxie (Sunnismus im Gegensatz zu den schiitischen Abweichlern) und die konservativen Schriftgelehrten (Ulema), Fundamentalismus, Säkularismus, Traditionalismus, Revivalismus; Reformismus, Modernismus zu unterscheiden versucht (ders., Wirtschaft (1982), S. 33 ff.). Oder D. Khalids Erläuterungen zu 'Fundamentalisten, Schriftgelehrten, Säkularisten (ders., Politik (2/1979), S. 6 ff.) und E. Hellers Bezeichnung: nomadisch-islamischer Fundamentalismus (dies., "Mohammed", in:gehört/gelesen 4 (1979), S. 31)u. a. m. - Vgl hierzu auch das Kapitel über 'Sprachliches Kriterium der vorliegenden Arbeit.

2 Gardet, "schèmes (1978), S. 87

3 A.a.O., S.85. - Gardet übernimmt diesen Begriff von Jaques Maritain und gebraucht ihn im Sinne von Gemeinde, die nicht unbedingt ein Staat zu sein braucht (a. a. O., S. 78). - Vgl. auch ders., hommes (1977), S. 25-91.

4 A. a. O., S. 85

Auch in den vergangenen Jahren wurden in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit[1], die Grundsätze des Islam wieder in den Vordergrund des öffentlichen Lebens gerückt und weckten durchaus unterschiedliches Interesse[2] im Westen[3]. Immer deutlicher wird daher die Notwendigkeit, sich mit deren Bestimmungsgründen auseinanderzusetzen.

Den Reaktivierungstendenzen im Islam geben hauptsächlich die Schulen der Fundamentalisten[4] ihr geistiges Gesicht, das ver-

---

1 Der Begriff der islamischen Welt ist sehr umfassend. Man könnte ihn z. B. geographisch einkreisen: etwa von Spanien bis zu den Philippinen. Oder demographisch: der Anteil der muslimischen Bevölkerung im jeweiligen Land. Z. B. gibt es über 45 Millionen Muslime allein in den südlichen Sowjetprovinzen. Insgesamt schätzt man zur Zeit eine knappe Milliarde Muslime. Jansen nennt 750 Millionen in über 70 Ländern mit ursprünglicher muslimischer Bevölkerung (ders., militant (1979), S. 30). - Vgl. hierzu die ausführliche Tabelle in: Hodgson, Venture I (1974), S. 76f. oder Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 132-151.

2 Der wirtschaftliche Aspekt im Zusammenhang mit dem Nord-Süd-Konflikt, man denke etwa an die Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung, die Erdölpolitik, allgemeine Rohstoffpolitik, Revolution im Iran, Krieg im Libanon, Krieg zwischen Iran und Irak und die anderen lokalen Konflikte im Vorderen Orient oder 'Middle East', dies muß genug Anlaß geben, das Geschehen sehr genau zu beobachten, um nicht durch ungeschicktes Verhalten seitens der westlichen Welt, ernsthafte Gefahren für den Weltfrieden zu provozieren. - Ohne Berücksichtigung des historischen Zusammenhangs, kann man allerdings den heutigen Islam nicht verstehen.

3 Nicht nur die westliche Welt hat ein starkes Interesse. In den Ländern des sogenannten Ostblocks beschäftigt man sich ebenfalls sehr intensiv mit dem Islam, was sich an den massenhaften wissenschaftlichen Publikationen zum Thema ablesen läßt. Aber das ist hier kein Bestandteil der Untersuchung.

4 Nach Manousakis sei der islamische Fundamentalismus von der Entwicklung restlos überholt und werde nur von einzelnen Gruppen in Marokko, Ägypten und Pakistan propagiert (ders., Nato (1980), S. 31). Möglicherweise käme der Autor heute zu anderen Schlußfolgerungen.

bunden mit einem entsprechenden politischen Rüstzeug, einige gefährlich werden könnende militante Züge[1] birgt. Allgemein, und über solche Grundzüge soll diese Untersuchung Auskunft geben, sind die Vertreter des islamischen Fundamentalismus davon überzeugt, "der Islam sei nicht nur eine Religion, sondern auch eine Nation. 'al-Islām dīn wa-daula' lautet ihr Motto, d. h. der Islam ist Religion und Staat."[2] Solcherart würden sie nach Khalid, den Islam im Wettstreit der modernen Ideologien als eine politische Alternative zu Kommunismus und Faschismus, Liberalismus und Sozialismus präsentieren.[3] Die politische Macht allein werde für sie zur Kernfrage.[4]

---

1 Hierunter fallen die vielen terroristischen Gruppen, bestehend aus fanatisierten Muslimen, Selbstmordkommandos z. B. in Form von Lastwagenattentaten und selbsternannten Ausleger in Fragen des Islam, die sicher auch noch durch fundamentalistische Bewegungen hochgeschwemmt oder im Erfolg begünstigt werden. - Vgl. hierzu Reissner, "militant islamisch", in: Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 470-486.

2 Khalid, Politik (2/1979), S. 6

3 A. a. O.

4 Ders., "Positionen", in: Im Namen (1980), S. 37: "Die Islamisten berufen sich in ihrer Auslegung des Islam auf ein Motto, das dank ihrer emsigen Propaganda heute schon fast als ein Koranspruch aufgefaßt wird: der Islam ... sei sowohl Religion als auch Staat. Islamkundler interpretieren dieses Motto gern als einen Grundsatz der Botschaft Mohammeds, obwohl es erst etwa im 12. Jahrhundert, also vier- bis fünfhundert Jahre nach dem Tod des Propheten, aufgekommen ist". Khalid meint wohl Islamkundler wie Gardet, der sagt:"L'Islam, on ne saurait trop le redire, est ...religion et gouvernement, dīn wa daula" (Gardet, "schêmes (1978), S. 79),und er meint wohl gleichermaßen auch einen 'Propagandisten' wie den muslimischen fundamentalistischen Gelehrten wie Khurshid Ahmad, der sagt: "Islam is not a religion in the common distorted meaning of the word, confining itself to the private life of man. It is a complete way of life, catering for all the fields of human existence. Islam provides guidance for all walks of life - individual and social, material and moral, economic and political, legal and cultural, national and international" (ders,, "Basic Principals", in: ders. (Hrsg.), Islam (1976), zit. n. Jansen, militant (1979), S. 17).

Diese verengende, auf die Macht[1] hin konzentrierte Perspektive wird in der vorliegenden Arbeit nicht geteilt. Aber es wird ebenfalls davon ausgegangen, daß sich derartige Bewegungen[2] nicht nur ahistorisch im Sinne Gardets als 'idéal historique concret' verstehen, sondern sie sich auch historisch begreifen. Und zwar als Erbe der großen muslimischen Reiche, welche sich an der Spitze in der Gestalt des Kalifats[3] verkörperten. So müssen

---

1 Ob die politikwissenschaftliche Kategorie der Macht ohne Bedenken zu übertragen ist, müßte hinterfragt werden (vgl. z. B. hierzu Wittvogel, Despotie (1977) , der, zwar vom marxistischen Ansatz ausgehend und doch nicht allein 'Machtökonomie' im Auge hat, darauf hinweist, "daß man das Problem der totalen Macht auch in seiner ethnischen Form sehen muß - und auch in seiner institutionellen Perspektive" (a. a. O., S. XI, Vorwort).

2 Monika Tworuschka unterstellt manchen westlichen Beobachtern, "die ihre eigene westliche Lebensart als normsetzend, zeitgemäß und damit auch für alle anderen vepflichtend begreifen", dazu neigen, "den gegenwärtigen Umbruch im Islam als politischen Rechtsruck zu werten. Der Islam gilt dabei generell als fortschrittsfeindliche Kraft, die dem Menschen eine mittelalterliche Lebensform aufzwingt" (dies., Allah (1983), S. 19).

3 Kalif bedeutet einfach Nachfolger. Gemeint ist der Nachfolger des Propheten (eine spätere, abbaşidische Umdeutung ist "Stellvertreter Gottes", so Reissner in: Brennpunkt (1981), S. 60 und Gardet, "schèmes" (1978), S. 81). Die Nachfolgefrage ist auch einer der größten Streitpunkte im Islam und führte zu dessen tiefster Spaltung in Schiiten und Sunniten. Aber, wie schon einmal erwähnt, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Problematik ist bei Sunniten und Schiiten die gleiche. Auf den Gegensatz wird daher nur eingegangen, wenn bestimmte Entwicklungen nur für eine Gruppe charakteristisch sind. Auch Khalid konstatiert eine "gemeinsame Front" nicht nur unter den "Islamisten unter den sunnitischen wie unter den schiitischen Muslimen", sondern z. B. "auch unter den liberalen Reformdenkern der vorangegangenen Generation" (ders., in: Im Namen (1980), S. 36). - In der islamischen Frühzeit stellt die Religion das staatsbildende Prinzip dar ... Nach dem Tode des Propheten bestand die Aufgabe seiner Nachfolger, der Kalifen, darin, eine geordnete Existenz für die islamische Gemeinschaft zu gewährleisten in der die Gläubigen rechtschaffen nach Gottes Geboten leben können" (Tworuschka, Allah (1983), S. 72).

sich die Fundamentalisten auch historisch, also auf die Frühzeit des Islam[1] hin orientieren. Denn"für die grosse Masse der Muslime liegt die beste Zeit der Menschheit in der Vergangenheit ... und diese Sicht der vorbildlichen Zeit des Propheten ist sogar selbst zu einer Art Dogma geworden."[2] Dem liegt auch die Idee der Transzendenz Gottes zugrunde, wobei eben Mohammed allein, durch den Koran, den Weg zu ihm darstellt. So erklärt

---

1 "Im drauffolgenden Jahr, 623/2. H., erließ Mohammed die erste Gemeindeordnung, in der feierlich proklamiert wurde, daß alle Menschen miteinander verbunden sind und nun aufgrund ihres gemeinsamen Glaubens eine Gemeinschaft (umma) bildeten. Diese Statuten werden in der islamischen Tradition als Vorbild für jede Gesetzgebung in den islamischen Staaten und als Modell für das echte islamische Leben innerhalb der solidarischen Gemeinschaft betrachtet" (Khoury, Grundlagen (1978), S. 36). Der Fundamentalist und geistige Vater der Moslembrüder schreibt diesem Vorbild auch eine bedeutende Wirkung auf das Abendland zu: "Die religiöse Reformbewegung, die Luther und Calvin in Europa ins Leben riefen; die Renaissance, an der Europa bis heute noch zehrt, die Zerstörung des Feudal-Systems und die Befreiung aus der Herrschaft der Aristokraten; die Bewegung, die Freiheit und Gleichheit und dieselben Rechte für jedermann forderte und sich in der Magna Carta in England und in der Französischen Revolution manifestierte; die Versuchsmethoden, auf die sich der wissenschaftliche Ruhm Europas gründete - alle diese Errungenschaften, die ganz allgemein als die Hauptfaktoren für die geschichtliche Weiterentwicklung angesehen werden, haben ihren Ursprung in dieser großen islamischen Welle und standen von Anfang an und hauptsächlich unter ihrem Einfluß" (Saiyid Quṭb, Dieser Glaube. Der Islam, (I.I.F.S.O.), Stuttgart (o. J.), S. 107).

2 Hottinger, Allah (1981), S. 12. - "Man idealisiert bei der Geschichtsbetrachtung ein nicht genau beschriebenes, abstraktes Urbild des Islam. Hiervon gibt es zwar konkrete historische Abbilder, auf die jedoch weniger eingegangen wird. Dieses Urbild bezieht sich vermutlich auf die Zeit der "Rechtgeleiteten Kalifen" (632-661), ist aber im Grunde nicht begrenzbar" (Tworuschka, Verfassung (1976), S. 71). - Vgl. hierzu auch Wielandt,"Islam und kulturelle Selbstbehauptung", in: Ende/Steinbach (1984), S. 559

sich die immense Bedeutung des gesamten 'Verhaltens' des Propheten. Dieses Modell von Medina bildet für jene Muslime "den Maßstab, an dem sich jede islamische Gesellschaftsordnung messen lassen muß."[1] Noch weiter geht Khomeini. Nach ihm "ist der Islam überhaupt noch nie voll zur Anwendung gekommen; die fünfjährige Regierungszeit des Kalifen ʿAlī konnte uns nur einen Vorgeschmack vermitteln vom Zeitalter der Gerechtigkeit."[2]

Dieser Ansatz lehnt für alle Lebensbereiche "modernistische Argumentationsweisen schroff ab und erklärt unwiderlegbar den von Mohammed in Medina gegründeten Staat zum Ideal der moslemischen Gesellschaft schlechthin."[3] Als Vertreter dieses Ansatzes - mit ihnen wird gleich das breite Spektrum des Fundamentalismus wie es in dieser Untersuchung zum Tragen kommen soll, abgesteckt - werden u. a. Abu l- Aʿlā -al-Maudūdī[4] oder der gemäßigtere, in Paris lehrende Muḥammad Ḥamīdullah[5] in der islamischen Welt

---

1 Tworuschka, Allah(1983), S. 73

2 Khalid, "Positionen", in: Im Namen (1980), S. 47

3 Nienhaus, Wirtschaft (1982), S. 126

4 Im folgenden: Maududi. Neben verschiedenen Schriften wurde hauptsächlich seine Artikel- und Vortragssammlung 'Islamic Law and Constitution' (2/1960; in Urdu möglicherweise bereits 1939 erschienen) benützt. Maududi lebte von 1903-1979 und ist einer, wenn nicht sogar der, geistige Gründervater Pakistans. Dort begründete er die Ǧamāʾat-i Islāmī, eine fundamentalistische Partei, die 1979 offen als eigentliche Kraft hinter dem Militärdiktator Ḍiyāʾ al-Ḥaqq fungiert. - Khomeinis Ideen über den islamischen Staat stammen zum Teil von Maududi (Hottinger, Allah (1981), S. 103).

5 Im folgenden: Hamidullah. Er ist übrigens einer der ersten Muslime, der die moderne Bedeutung der 'Gemeindeordnung von Medina', bereits in den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts, hervorgehoben hat. Als Beispiele wurden hier verschiedene kleinere und größere Arbeiten dieses muslimischen Gelehrten verwendet.

anerkannt und verehrt.

In der vorliegenden Arbeit sollen Grundsätze fundamentalistischer Ordnungsvorstellungen über das politische Zusammenleben in einer Gemeinschaft anhand der 'Gemeindeordnung' verständlich gemacht werden. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht nicht die Frage nach einer bestimmten Staatsform, sondern die Erfüllung grundlegender islamischer Prinzipien durch den (islamischen) Staat.[1] Da man im Islam davon ausgeht, daß Gott seine Offenbarung vollständig und ein für allemal - Mohammed ist der letzte in der Reihenfolge der Propheten[2] - offenbart hat, könnten Außenstehenden alle politische Vorstellungen die auf dieser Basis entstehen, als reine Spekulation erscheinen, die kaum politische Wirklichkeit zu erfassen vermag. Dennoch sind theoretische Bemühungen zu verzeichnen, die gerade aus der Abhängigkeit aus einer politischen Praxis entstehen.[3] Jedoch - so meint Nagel - kämpfen sie allein darum, "die Gegenwart oder die Zukunft als Perioden des ungeschmälerten Fortbestandes der vollständigen gottgewollten Ordnung vor Augen zu führen. Also rechtfertigen sie das Jetzt als unverändertes Einst oder wenn dies nicht möglich erscheint, beklagen die nachprophetische Geschichte als einen allmählichen Prozeß des Zerfalls der göttlichen Ordnung."[4] Nach dem Versagen der apologetischen Richtung, kozentrierten sich die Gedanken auf das Wie der Rückkehr zum Aus-

---

1 Vgl. Reissner, "Politik", in: Brennpunkt (1981), S. 66 oder Religion als 'staatsbildendes Prinzip' im Islam bei Pritsch, zit. n. Grunebaum, "Gouvernement" (1955), in: ders., Essays in the Nature (1955), S. 137.

2 Mohammed wird auch als das Siegel, das man so auch in diese Richtung deuten könnte, das Siegel der Propheten bezeichnet (Koran 33:40(40)). Koran: 5:3(5): "Heute habe ich eure Religion vervollständigt." Dazu ausführlicher unter Angaben von Koranzitaten bei Gräf, "Übertragbarkeit" (1965/67), S. 142

3 Vgl. Nagel, Staat I (1981), S. 17

4 A. a. O. - Die Apologie, die Herkunft des Begriffs ist aus der abendländischen Tradition ebenfalls bekannt, dient dazu, die Muslime und den Islam vor sich selbst zu bestätigen.

gangspunkt der islamischen Geschichte bzw., wie Gardet es formuliert, zum 'idéal historique concret'[1].

Das Ideal schlechthin ist im Staat von Medina[2] zur Zeit des Propheten und der vier 'Rechtgeleiteten Kalifen' (bis 41 H.) verkörpert. Nach muslimischer Auffassung muß daher dort und nicht im Hier (örtlich) und Jetzt (zeitlich) die Ausgangsposition für jegliches Zusammenleben der islamischen Gemeinschaft gefunden werden.[3] So begann, wie Nagel illusionslos feststellt, "das islamische Ordnungsdenken einem Phantom nachzujagen, indem es sich immer einseitiger auf ein für Realität genommenes Ideal ausrichtete. Diese Erscheinung wollen wir Fundamentalismus nennen. Sein Wesen ist es, abzulehnen, was ist, weil es nicht vollkommen dem entspricht, was man von den Verhältnissen der Frühzeit zu wissen glaubte."[4] Trotzdem der Fundamentalismus aus einer politischen Praxis entsteht, muß er sich als Theorie dem Vorwurf stellen, eben von dieser Praxis losgelöst zu sein.[5]

Die Vorbildhaftigkeit der ersten islamischen Gemeinde, der Urgemeinde sozusagen oder besser mit dem arabischen Begriff umma[6]

---

1 Gardet, "schèmes" (1978), S. 89

2 A. a. O., S. 79

3 Es gab nie und es gibt auch heute kein einhelliges Geschichtsbild. Diese unterschiedlichen Auffassungen können aber in der vorliegenden Arbeit vernachlässigt werden, da es hier um Grundzüge geht, die allen Richtungen anhaften.

4 Nagel, Staat II (1981), S. 9

5 Dieser Gedanke müßte aber im Rahmen einer Untersuchung über islamische politische Ideengeschichte weiterverfolgt werden.

6 Vgl. Glossar, Stichwort: umma

gekennzeichnet, wurde bereits erwähnt. Wie wichtig diese Feststellung ist, nicht zuletzt beruht die innere Rechtfertigung der thematischen Fragestellung explizit hierauf, zeigt folgender Hinweis auf die Entwicklung des islamischen Rechts, die šarīʿa[1], deren Grundsteine mit der Verkündung des Korans durch den Propheten gelegt wurden.[2] Die šarīʿa ist kein Gesetzestext im westlichen Sinn, vielmehr bildet sie die Basis der Politischen Theorie.[3] Die allgemein anerkannten, genauer: vier Quellen des islamischen Rechts sind der Koran, die Aussprüche und Handlungen des Propheten, der Analogiechluß (qiyās) und die Übereinstimmung (iǧmaʿ) aller zuständigen Rechtskenner einer Generation.[4] Zunächst sei hier auf die Bedeutung der sunna, also die Überlieferung der Aussprüche und die Handlungen des Propheten kurz eingegangen. In frühislamischer Zeit[5] sind Geschichtstraditionen[6]

1 šarīʿa bedeutet: der Weg zu den Wasserstellen; der sichere Weg, den man gehen muß. Dies ist der terminus technicus für das kanonische Recht (schon allein deshalb nicht mit dem Kirchenrecht vergleichbar, da die šarīʿa sich insbesonders dadurch auszeichnet, daß sie außer religiösen Vorschriften auch weltliche Angelegenheiten regelt) im Islam geworden. Im übrigen so auch Grunebaum: "Canon Law, šarīʿa" (in: ders., "Gouvernement", in: ders., Essays in the Nature (1955), S. 127).

2 Eine Möglichkeit - sie wurde eine Quelle islamischen Rechts - nach dem Tod des Propheten, 632 n. Chr., mit rechtlichen Problemen, die nicht im Koran angesprochen wurden, zu Rande zu kommen, war, die Aussprüche und Handlungen des Propheten, bekannt als sunna, welche in den Traditionen, ḥadīṯ (pl. aḥādiṯ), gesammelt sind, verbindlich zu machen.

3 Vgl. Lambton, State (1981), S. 2 und "The Basis of Islamic government were held to have been laid down in the sharīʿa" (a. a. O., S. 16).

4 Vgl. Schacht, Origins (1950), S. 1 oder Hamidullah, Islam (1973), S. 201 ff.

5 Für die historische Entwicklung des islamischen Rechts war der Zeitraum zwischen ca. 650 und 850 n. Chr. die entscheidende Phase. Vgl. hierzu z. B. Noth, "Recht" (1975), S. 341.

6 Diese Traditionen sind mündliche Überlieferungen durch eine 'Reihe von vertrauenswürdigen Gewährsleuten' (isnād), die auf den Propheten selbst zurückzuführen sind. Vgl. S.121 Anm. 3 d. vorl. Arb.

rechtlichen Inhaltes, religiöse und weltliche Angelegenheiten gleichermaßen regelnd, entstanden. Maßgebend für die Entwicklung dürfte die schon vorislamisch-arabische Vorstellung gewesen sein, Ereignisse der Vergangenheit könnten normgebende Präzedenzfälle für die Gegenwart sein.[1] "Wir haben hier den weiten sunna-Begriff vor uns, der ... erst durch die Traditionisten unter den Rechtsgelehrten auf die sunna des Propheten eingeengt wurde."[2] Das persönliche Verhalten des Propheten zu studieren ist also eine unerläßliche Aufgabe beim Nachvollziehen muslimischer Idealvorstellungen, die nach wie vor den säkularen Bereich durchdringen.

Der Verlauf der Geschichte des Islam bzw. der islamischen Länder und gerade auch die Zeitgeschichte des Orients und des Maġribs (Nordwestafrika) legen in besonderen Situationen ein sie bewegendes Moment offen: Es zeigt sich, daß die Effizienz des Islam als politischer Faktor die unter günstigen historischen Bedingungen "(Re-) Aktivierbarkeit"[3] religiöser Idealvorstellungen ist. Solcher Vorbilder wie sie in der Ur-Gemeinde, in Mohammed und im Koran entstanden und dann später auch propagiert werden.

---

1 Vgl. Schacht, Introduction (1964), S. 17 oder Hamidullah, Islam (1973), S. 207 ff.

2 Noth, "Recht" (1975), S. 342. - Traditionisten sind die, die den Propheten kannten (Prophetengenossen). Da die diese auf natürliche Weise ausstarben, wurde mit der Zeit eine besondere Technik entwickelt, diese Überlieferungen 'richtig' zu bewahren (vgl. hierzu z. B. Stetter, Topoi (1965)). - Die 'Gemeindeordnung' ist keine Rechtsquelle wie der Koran, der ḥadīṯ etc., aber da die sunna des Propheten eine bedeutende Rolle spielt, könnte indirekt eine besondere Wichtigkeit abgeleitet werden für die islamische Politik im allgemeinen oder z. B. die rechtliche Stellung der Nichtmuslime im besonderen. 'Wertmindernd' ist geltend zu machen, daß sie nicht als zur "religiösen Tradition" (dazu Klingmüller, "Wandel", in: Wandel (1980), S. 399) gehörend eingestuft wird.

3 Noth, "Scharīa" (1980), S. 434

Von der Einschätzung der jeweiligen Lage, der Realisierungsmöglichkeiten gemäßigter islamischer Konzeptionen oder der Durchsetzungskraft der Repräsentanten extremer, islamistischer Kräfte, ist demzufolge auch die Wahl der Mittel, selten festgelegt durch die religiöse Rechtsordnung[1], abhängig. Wobei letztere auch kriegerisches Handeln miteinbeziehen können.[2]

Anstatt einer Zusammenfassung dieses Abschnittes sei hier nur auf eine wichtige begriffliche Unterscheidung in dieser Untersuchung hingewiesen: Mit Reformismus können Säkularisierungsbestrebungen gemeint sein, aber auch Erneuerungen in einem religiös-fundamentalistischen und damit im Islam auch politischen Sinn. Wenn deshalb in der vorliegenden Arbeit im folgenden ohne nähere Bestimmung von Reformen die Rede ist, dann in der zweiten Bedeutung.

"Der Prophet Muhammad, der mit den Juden und Christen nicht nur Krieg geführt, sondern auch paktiert hat, gab seiner Gemeinde zwar einige Richtlinien für den nicht-kriegerischen Umgang mit 'Ungläubigen' (z. B. in Sure IX, 29), aber etwas einem Gesetz nur Ähnliches hat er auf diesem Gebiet nicht geschaffen; der

---

1 Kennzeichen des Fundamentalismus ist es, gerade solche als Hindernis empfundene Grenzen unter Berufung, zur Ursprünglichkeit zurückzukehren zu wollen, sprengen zu können. Die Rechtsschulen entstanden aber erst im 3. Jahrhundert der Auswanderung aus Medina!

2 Vgl. Tworuschka, Verfassung (1976), S. 56-61

Anlaß dazu war zu seinen Lebzeiten auch noch kaum gegeben."[1]
Das diplomatische Geschick des Propheten wird Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein und deshalb die eben genannte Behauptung Noths an den entsprechenden Stellen in einem anderen Licht erscheinen lassen. Nicht am Beispiel des Koran[2], sondern anhand eines der ersten politischen Dokumente der islamischen Geschichte, der sogenannten 'Gemeindeordnung von Medina'[3], wird der Versuch unternommen, eine Beurteilungsgrundlage für das bessere Verständnis einer bestimmten und auch zeitgenössischen mslimischen Geisteshaltung, dem Fundamentalismus, zu erstellen.

---

1 Noth, "Verträge" (1973), S. 282. Die eigentliche Bedeutung des hier Gesagten ist im Zusammenhang mit der Behandlung der Unterworfenen Nicht-Muslime durch ihre neuen muslimischen Oberherren zu sehen, wie sie von Noth in dem erwähnten Aufsatz anhand literarisch überlieferter Verträge der Eroberungszeit untersucht wird.

2 "'Exigez que le Coran devienne votre seule et unique constitution'. Tel est depuis quelques années, le mot d'ordre de certains Musulmans d'avant-garde dont le programme est de restaurer dans toute leur intégrité les institutions politiques de l'Islam traditionnel" (Fattal, statut (1958), S. IX. Schon allein aus diesem Grund ist es deshalb erforderlich, den Koran zur Unterstützung bestimmter Aussagen hinzuzuziehen.

3 Sie ist das erste innenpolitische Abkommen im Islam. Im Vergleich dazu stellt der Vertrag von Ḥudaibīya das erste außenpolitische Abkommen dar.

3 Zu methodischen Fragen

3.1 Die Dokumentenanalyse

Die Dokumentenanalyse ist ein Instrument der empirischen Sozialforschung.[1] Unter Dokumenten versteht man "sämtliche(n) Zeugnisse (dar), die als Quelle zur Erklärung menschlichen Verhaltens dienen können."[2] Dokumente werden in Forschung oft als sekundäres Informationsmaterial oder noch öfter als direkte Quellen hinzugezogen. Hier ist ein Dokument als Objekt des Studiums ausgewählt, mit dem Ziel, durch dessen Analyse eine größere Transparenz gegenwärtiger islamischer Ideen zur Politik zu gewinnen.

Es handelt sich um die sogenannte 'Gemeindeordnung von Medina', wie sie der Prophet Mohammed, z. B. nach Adel Khoury, 623 n. Chr.[3] erlassen haben soll. Deshalb ist in diesem Sinne die 'Gemeindeordnung' weder ein persönliches Dokument, also eine Art private Niederschrift des Propheten, noch ein Text, der ihm wie der Koran offenbart wurde[4], sondern eine rein weltliche, politische Aufzeichnung, in der es sich um eine "unmittelbare Wiedergabe(n) von Ereignissen handelt ... Der wissenschaftliche Wert solcher Aufzeichnungen liegt in ihrem relativ hohen Grad an Zuverlässig-

---

1 Atteslander, Methoden (1971), S. 53-74

2 A. a. O., S. 53

3 Khoury, Grundlagen (1978), S. 36

4 Eine kuriose Andeutung, daß es sich bei der 'Gemeindeordnung' um einen Offenbarungstext handeln könnte, wobei als Beleg Buḫārī, Ṣaḥīḥ, II, S. 260 angegeben ist, findet sich bei Crone/Cook, Hagarism (1977), S. 167 Anm. 13. Andere Stellen mit kurzer Erläuterung bei Serjeant, Constitution (1964), S. 5 oder Muranyi, Prophetengenossen (1973), S. 126.

keit. Ein Mangel hingegen, den der Sozialwissenschaftler immer wieder als unangenehm empfindet, besteht darin, daß nicht gut überprüft werden kann, was geschehen ist und nicht aufgezeichnet wurde."[1]

Trotz der vergleichsweise geringen Beachtung, die die Forschung bisher der 'Gemeindeordnung'[2] schenkte, wurden bereits seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts gewichtige Überlegungen angestellt. Es ist hier also - wie doch recht oft - keine Situation, in der eine Untersuchung aus dem Stand heraus beginnen muß. "Immer schon haben andere Kollegen seines oder eines benachbarten Interessengebietes eine mehr oder minder umfangreiche Vor-

---

1 Atteslander, Methoden (1971), S. 61. - Vgl. hierzu die interessante Bemerkung von Frants Buhl: "Sie ('Gemeindeordnung', Verf.) ist am interessantesten durch das, was darin unerwähnt bleibt" (ders., Artikel 'al-Madīna' in: EI (1), Bd. 3, S. 92 Sp. 1.

2 "Der auffallende Umstand, daß es (das 'Gemeindeordnungs'-Dokument, Verf.) bei der Mehrzahl der arabischen Geschichtsschreiber entweder mit Stillschweigen übergangen oder nur kurz und unvollständig erwähnt wird, ist, wie Caetani nachgewiesen hat, dogmatischen Gründen zuzuschreiben: sie konnten sich nicht mit der Art anfreunden, wie der Prophet hier seine Religion zurücktreten läßt und die religiöse Gleichberechtigung der medinensischen Juden anerkennt" (Buhl, Leben (1930) S. 210). Welchen Gründen ist es zuzuschreiben, daß sich Nicht-Muslime ebenfalls so wenig damit beschäftigten? - Gaudefroy-Demombynes findet es ebenfalls verwirrend ("troublant"), "que la tradition ne l'a conservé que chez les annalistes classiques et que l'on pourrait croire que l'orthodoxie a été embarrassée d'attribuer au Prophète une organisation qui assemblait en un même groupe les Musulmans et les juifs" (ders., Mahomet (2/1969), S. 114). Oder dazu Serjeant: "It is indeed a strange circumstance that the so-called 'Constitution of Medina' should have attracted so little attention from historians, be they Muslim writers or Western orientalists" (ders., "Constitution" (1964), in: Islamic Quarterly Vol. VIII (1964), S. 3-16, hier S. 3). Und nicht zuletzt Denny: "the 'Constitution of Medina' ... which deserves greater study than it seems thus far to have received" (ders.,"Ummah" (1977), S. 39).

arbeit geleistet, die sich niederschlägt in Fachbüchern, Forschungsberichten, wissenschaftlichen Zeitungsartikeln u. a. m. Dieses Material ist für den Forscher unentbehrlich: Jede Untersuchung beginnt mit 'desk research', das heißt mit der Verarbeitung der einschlägigen Fachliteratur."[1]

Die Methodenlehre befaßt sich mit den grundlegenden wissenschaftlichen Verfahrensweisen. Allgemeine Überlegungen zu Forschungsmethoden sind in dem vorgegebenen Rahmen nicht erforderlich, da die Beschäftigung mit Einzelproblemen einer Wissenschaft, hier der Wissenschaft von der Politik, die Kenntnis der generellen Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens voraussetzt.

In der Methodenlehre kann man zwischen Forschungsmethoden unterscheiden, die das menschliche Wissen erweitern und Darstellungsmethoden, die die durch die Forschung gewonnenen Erkenntnisse weitervermitteln. In der vorliegenden Untersuchung kommen beide Verfahren zum Zug. Einmal ist der Politikwissenschaft ein wichtiges Dokument aus der Entstehungsgeschichte des Islam[2] vorzustellen und zum andern sind die bereits gewonnenen Erkenntnisse hierzu aus den Nachbardisziplinen weiterzuvermitteln. Aus diesem Zusammenspiel, so erhofft sich der Verfasser, mögen fruchtbare Gedanken für ein wahres Verständnis der islamischen Welt entstehen.

---

1 Atteslander, Methoden (1971), S. 63

2 Hier ist die Quelle der Politikwissenschaft eine historische Quelle, die auch neben der politikwissenschaftlichen Betrachtung, mit dem historischen Handwerkszeug bearbeitet werden muß. Die Grenzen zwischen den beiden Wissenschaften können demnach fließend sein. - Einen Hinweis zum Methodenstreit zwischen Historikern und Politikwissenschaftlern gibt Beyme, Theorien (1972), S. 91. Eine Aufarbeitung dieser Abgrenzung in bezug auf die Geschichte demokratischer Institutionen wurde von Stammen in einem Beitrag zu der Aufsatzsammlung 'Politische Wissenschaft heute', hrsg. v. L. Reinisch (1971), S. 53-66, geleistet.

In der vorliegenden Arbeit werden die einschlägigen Erkenntnisse, insbesondere der Soziologie, der Orientalistik und natürlich der Politikwissenschaft, im Belegverfahren berücksichtigt und zusätzlich in besonderen Zusammenfassungen am Schluß entsprechender Abschnitte sichtbar gemacht. Das bedeutet, daß so auf ein extra Kapitel, welches den Stand der Forschung wiedergibt, verzichtet werden kann.

3.2 Erläuterungen des methodischen Vorgehens

Bei diesem Vorgehen müssen drei Schritte unterschieden werden: Ausgangspunkt jeder empirischen Forschung ist die Formulierung von Hypothesen. Aufgabe der 'systematischen Inhaltsanalyse' ist es, diese Hypothesen zu überprüfen. Zu diesem Zweck müssen die erforderlichen Kategorien unter Beachtung festgelegter Kriterien geschaffen werden, d. h. die einzelnen Hypothesen sind in analytische Kategorien zu 'übersetzen'.

3.2.1 Zur Problematik der Begriffsbildung

Immer wieder begegnet man Problemen bei der Begriffsbildung. Die Begriffslehre sucht und konstruiert präzise Begriffe und Definitionen (ohne jetzt das menschliche Wissen dabei unbedingt erweitern zu wollen). Sie ist Voraussetzung für wissenschaftliches Arbeiten.[1] In der vorliegenden Analyse besteht die Schwierig-

---

1 Den Gefahren eines Methodismus, bei dem beobachtete Phänomene in "Konstrukt-Begriffe oder operationalisierten Chiffren übersetzt werden, die das Ergebnis präformieren - ein Ergebnis das die soziale Wirklichkeit nur noch schemenhaft widerspiegelt" (Beyme, Theorien (1972), S. 88) , konnte,durch das Vorhandensein einer konkreten Vorlage und durch das Festhalten an dieser, ausgewichen werden.

keit darin, politisch-religiöse Begriffe im Islam adäquat zu 'übersetzen', um zu Aussagen zu kommen, die politikwissenschaftliche Relevanz besitzen und für Beurteilungen gegenwärtiger Erscheinungsformen der islamischen Welt taugen. Beispielhafte 'Designata'[1] sind u. a. zu finden für Islam, islamische Welt, Fundamentalismus im Islam, politischer Fundamentalismus und islamisches Staatswesen.

Um eine gewisse Konsistenz zu gewährleisten, also der Gefahr des unterschiedlichen Gebrauchs von Begriffen zu entgehen, wird bei möglichst wenigen Schlüsselwörtern aus dem islamkundlichen Gebiet auf deren späteren Bedeutungswandel hingewiesen. Daß dies überhaupt notwendig ist, ergibt sich aus der Methode, ein - wie hier historisch-politisches - Dokument möglichst für sich sprechen zu lassen und 'ausgrenzend' zu interpretieren, mit dem Ziel, historischer Wirklichkeit nahe zu kommen und die Gefahr zeitgeschichtlich bedingter Sicht zu mindern.

Zur Gültigkeit von Begriffen: "Ein Begriff heißt nach der üblichen Definition valide, wenn er das mißt, d. h. wenn er das bezeichnet ('designiert', Verf.), was er bezeichnen soll."[2] Er muß also bestimmten Kriterien genügen. Im vorliegenden Fall sind beispielsweise bestimmte islamische Reformbewegungen (mehr politischer Provenienz) von religiösen (welche von mehr politischen zu unterscheiden sind) fundamentalistischen Bewegungen[3] zu trennen, bei der gleichzeitigen Beachtung der Aussagen, daß im Islam Politik und Religion nicht immer, wenn überhaupt, zu trennen sind und der Begriff Fundamentalismus nicht ursprünglich der islamischen Ideenwelt entstammt.[4] Oder: die soziologische Kategorie 'sozialer

---

1 Opp, Methodologie (1970), S. 89

2 A. a. O., S. 148

3 Vgl. S. 28 f. d. vorl. Arb.

4 Im Verlauf der vorliegenden Analyse wurde schon oft die Trennung von Religion und Politik bzw. deren Gegenteil erwähnt. Es

---

scheint an der Zeit , sie etwas näher zu betrachten. "Allzulange auch ist der Prophet dem Politiker Muhammad gegenübergestellt worden, als ob es zwei Personen seien; ist doch eine Trennung zwischen religiösem und politischem Handeln weder im Alten Orient noch über die Dauer der islamischen Geschichte zu erkennen." So Endreß, Einführung (1982), S. 43 . Nun, dieser Gedanke - auf die Person Mohammed bezogen - ist ausführlicher in Braune, Orient (1960), S. 89 ff., entwickelt. Ähnlich wie Endreß auch M. A. Shaban, welcher sich in seinen Ausführungen über das vorislamische Arabien ganz auf Kister, "Mecca and Tamīm" (1965), S. 113-163, stützt: "Thus from the very beginning religion was inseparable from trade and the success of one only helped to enhance the success of the other" (ders., History I (1971), S. 3). Allgemeiner formuliert Little: "Arabs, like other Muslims, are guided by Islamic norms even in the politics" (ders., "Critiques", S. 114) oder Lichtenstädter in ihrem Aufsatz über "Religion as a Cultural and Political Factor" (1973) und Fück, "Historiography", in: Historians (1962), S. 314. In bezug auf die im Christentum vorgenommene Trennung von Gott und Kaiser (des Kaisers was des Kaisers ... hierzu eine wichtige Stelle in ʿAbdarrāziq, uṣūl (1933/34 in: REI 7, S. 374 und REI 8, S. 172) und deren Akzeptanz meint Jansen: "Muhammad and Islam have not so much rejected the God-Caesar dichotomy, they have simply never recognized its existence in their universe of discourse and belief" (ders., militant (1979), S. 29). Für Hurgronje ist diese Problematik Anlaß für eine Bestimmung des Islam: "Islam from its beginnings has been a political religion" (C. Snouck Hurgronje, Selected Works, hrsg. v. G. H. Bosquet und J. Schacht (1957), S. 48, zit. n. Jansen, militant (1979), S.78 (S. 208 Anm. 28)). Grunebaum nimmt das Bild von der Struktur der Aufgaben und Funktionen innerhalb der Familie zur Verdeutlichung: "The muslim community was unstructured as between religious and profane tasks and functions, somewhat like the undifferentiated unity of the family" (ders., "Sources", in: Cambridge History 2B (1970), S. 479). - Diese Vorstellung von Einheit der Religion und Politik im Islam ist nicht unbestritten. Der Ahnherr aller neuerer Ideen dieser Richtung ist der Ägypter ʿAlī ʿAbdarrāziq (1888-1966) mit seinem 'un-islamischen' Werk über : Der Islam

---

und die Grundlagen der Regierung, das 1925 veröffentlicht wurde. "Es handelt sich um ein sehr solide aufgebautes Werk, das nachzuweisen versucht, dass das Chalifat keine islamische Einrichtung sei und dass auch im Islam eine Trennung von Politik und Religion zulässig, ja notwendig und zweckmässig wäre. Hauptargument ist dabei, dass die Sendung des Propheten religiöser, nicht politischer Natur gewesen sei und dass die späteren absoluten Herrscher im Islam ihr Interesse daran gefunden hätten, sich mit dem religiösen Nimbus eines Nachfolgers des Propheten zu umgeben (dies ist die Bedeutung des Titels: Chalifa), dass jedoch dieser Anspruch keineswegs gerechtfertigt sei" (Hottinger, Allah (1981), S. 82 f. Im Gegensatz zu Hottinger ist Gräf der Meinung, daß die Schrift von den offiziellen Vertretern islamischer Lehrmeinungen - aus deren Reihen ja ᶜAbdarrāzaq selbst stammt - zu Recht verworfen wurde (ders., "Übertragbarkeit" (1965/67), S. 150). Näheres zu ᶜAlī ᶜAbdarrāziq und zu seinem "al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm baḥṯ fī al-ḫilāfa wal-ḥukūma fī al-islām in: Wielandt, Offenbarung (1971), S. 95-99. L. Bercher hat von ᶜAbdarrāziqs Werk eine Übersetzung angefertigt, die in REI 7 und der zweite Teil in REI 8 (s. Lit.verz.) erschien. Als Hauptargumente werden Koranzitate benützt, wobei ihnen Auszüge aus der klassischen Poesie der Araber zur Seite gestellt werden; keine Rede ist von der 'Gemeindeordnung'. Über sie spricht Detlev Khalid, dessen Gedanken in eine nämliche Richtung gehen, was die letztlichen Konsequenzen der 'ketzerischen' Darstellung ᶜAbdarrāziqs betrifft: "Der Vertrag, durch den Mohammed, Muslime, Juden und Heiden in Medina einte ('Gemeindeordnung', Verf.) , wird deshalb von den Säkularisten in der Welt des Islam nicht zu Unrecht als das Musterbeispiel eines säkularen Staatswesens hingestellt" (ders., in: Im Namen (1980), S. 38). Leider werden hierfür keine Belege genannt.

Wandel' ist an sich in ihrer Problematik präzise zu fassen nicht einfach. Und sie dennoch auf Ereignisse früher islamischer Geschichte anzuwenden, muß mit großem Vorbehalt geschehen.[1]

Bei der vorliegenden Analyse ist es auch zweckdienlich, Begriffe, wie sie in der 'Gemeindeordnung' zwar nicht vorkommen, aber ähnlich gebraucht werden und ihre Quellen zunächst im Koran oder in den Überlieferungen haben, zusätzlich hinzuzuziehen.[2] Ein auf die 'Gemeindeordnung' bezogenes Glossar ist hier nützlich und wurde deshalb für diesen Zweck in Punkt 6.4 untergebracht. Zu den bereits angegebenen Quellen sind außerdem die maġāzī- bzw. sīra-Literatur, im nächsten Abschnitt näher erläutert, und die einschlägigen Ergebnisse der Orientalistik verwendet worden.

3.2.2 Die externe und interne Analyse-Ebene

Die Abgrenzung des zu analysierenden Materials ist hier offensichtlich. Zur Diskussion steht der Text der sogenannten 'Gemeindeordnung von Medina', wie er von Ibn Isḥāq in der Rezension des Ibn Hišām überliefert wurde, mit - so notwendig - Hinweisen auf Abweichnungen aufgrund verschiedener Lesarten und/oder Aus-

---

1 Allgemein hierzu Nieuwenhuijze, Sociology (1971), S. 4: "... one of the major problems ... how to achieve adequate presentation, in the Western manner, of events and phenomena that are conceived and acted out in the terms Middle Eastern." Derselbe im besonderen hierzu: Chapter fifteen. The Current Appearance of Change, S. 754-802. Auf den Seiten 803 ff. finden sich Literaturangaben zu 'Social Change, Cultural Change, Fundamentalism, Secularization'.

2 Auf diese Weise ist es eher möglich, z. B. den Unterschied von muslim und mu'min unter Zuhilfenahme von u. a. Koran 49: 14 herauszuarbeiten; jene sind, neben anderen, Vertragspartner in der 'Gemeindeordnung'.

lassungen.[1]

Die Untersuchung bedient sich der zwei Analyse-Ebenen, einer internen und einer externen, der sogenannten klassischen Methode.[2] Da bis heute dem Dokument wenig Beachtung geschenkt wurde, sind einige Daten und Textstellen, die mit größter Wahrscheinlichkeit schwer, wenn nicht überhaupt verschieden, interpretierbar geblieben.[3] Aus diesem Grund schien es dem Verfasser vorteilhaft, hier mit den äußerlichen Bestimmungen, der Hintergrundsschilderung, zu beginnen. Bei dieser externen Analyse geht es zugleich um die Fixierung des Dokumentes in einem größeren Verständniszusammenhang.

Leicht ist die Frage nach dem Autor zu beantworten. Große Schwierigkeiten tauchen bei der Frage nach der Entstehungszeit und den Umständen, in denen die Überlieferung entstanden ist, auf. Näheres ist zu erfahren, wenn nach den Beteiligten bzw. den Adressaten des vorliegenden Übereinkommens gefragt wird. Ohne die externe Analyse-Ebene sind keine Antworten zu erhalten bei folgenden Fragen: Welche Geltungsdauer war der Urkunde beschieden, welche Auswirkungen hatte das Dokument damals und welche hat es heute?

Die interne Analyse-Ebene "befaßt sich ausschließlich mit dem Dokument: mit dessen Verstehen, mit der Kontrolle der überprüf-

---

1 Z. B. zu finden in Serjeants "Pacts" (1978), S. 40 ff., wo Abū ʿUbaid's Kitāb al-amwāl, Ibn Kaṯīr's al-Bidāya wan-nihāya und Ibn Saijid an-Nās' ʿUyūm al-aṯar genannt sind.

2 Atteslander, Methoden (1971), S. 67

3 Man könnte sogar allgemein formulieren: Die Schwierigkeit der Übersetzung liegt im nun einmal begrenzten Vorrat an staatsrechtlichem Vokabular. Da gilt es als dringlichste Aufgabe durch Präzision und Anmerkungen, den anscheinend fast unvermeidlichen Gefahren einer verschiedenen Interpretationsmöglichkeit vorzubeugen.

baren Daten und mit seiner Interpretation."[1] Um den Gefahren des subjektiven Charakters dieser Methode zu entgehen, benützt der Verfasser hierzu das Verfahren der 'systematischen Inhaltsanalyse'.

Berelson hat die 'systematische Inhaltsanalyse', ein eigener Zweig der empirischen Sozialforschung, als "Untersuchungstechnik (definiert), die der objektiven, systematischen und quantitativen Beschreibung des offenbaren Inhaltes von Mitteilungen aller Art dient."[2] Objektivität bedeutet hier die genaue Umschreibung der in der Analyse verwendeten Kategorie, z. B. die Aussage bestimmten Inhaltes über den arabischen Begriff dīn (vgl. § 25 GO) als zerlegbar in eine religiöse und rechtlich-politische Komponente[3], um die intersubjektive Nachprüfbarkeit zu garantieren. Das systematische Vorgehen beinhaltet die Überprüfung des gesamten Dokumentes nach den festzulegenden Kriterien. Die Quanti-

---

1 Atteslander, Methoden (1971), S. 67

2 A. a. O., S. 69

3 Eine Dreiteilung findet sich bei Nagel: "Der islamische dīn besteht nach gängiger Auffassung aus drei Teilen: dem Glauben, dem Rechttun und den fünf sogenannten Grundpfeilern ... Die šarīʿa ist die in Buchstaben geronnene Form des dīn; sie regelt jedoch nicht allein die Pflichten, die der Gläubige vor seinem Schöpfer hat, sondern auch alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Daher sind selbst Bestimmungen über Kaufverträge oder Erbangelegenheiten göttlichen Ursprungs. Es ist selbstverständlich daß alle Politik mit der šarīʿa in Einklang stehen muß. Erst seit dem 5./11. Jahrhundert konnte sich in den islamischen Sprachen ein Begriff entwickeln, der herrscherliches Handeln losgelöst vom dīn bezeichnete: sijāsa. Dieses Wort, meist als 'Führerschaft', bisweilen als 'Staatskunst' zu übersetzen, beschrieb die Gesamtheit der Maßnahmen, die ein Herrscher zur Aufrechterhaltung seiner Macht treffen sollte ... Erst seit dem 13./19. Jahrhundert verwendet man sijāsa in der islamischen Welt in einem Sinn, der unserem Wort 'Politik' nahekommt. Dennoch sind im Islam alle Versuche, die sijāsa als einen vom dīn unabhängigen Bereich menschlicher Erfahrungen und Handlungen zu rechtfertigen, gescheitert. Eine säkularisierte Ordnung kann es im Islam nicht geben, eben weil der Islam gottgewollte Ordnung der Welt darstellt" (ders., Staat I (1981), S. 15 f.).

fizierung des offenbaren Inhaltes[1] wird sich im vorliegenden Fall aufgrund des einfach abzugrenzenden Untersuchungsmaterials mit genauen Zahlenangaben und den Vokabeln 'oft', 'immer', 'mehr' u. a. m. erreichen lassen.

3.2.3 Die drei Hauptkriterien

Die vorliegende Arbeit wurde unter Beachtung von drei Hauptkriterien[2] angefertigt. Sie dienen dazu, die aus den zwei Analyse-Ebenen gewonnenen Aussagen zu präzisieren.

3.2.3.1 Chronologisches Kriterium

Darunter ist einmal die zeitliche und sachliche Nachbarschaft zu den ʿAqaba-Verhandlungen und der medinischen Verbrüderung (muʾāḫāt)[3] zu verstehen. Und zum anderen die Möglichkeit, sofern notwendig, einer Zuordnung verschiedener Teile der 'Gemeindeordnung' zu verschiedenen Ereignissen.

Daten für die Einordnung der Hintergründe sind in den Angaben zum Lebenslauf des Propheten, aus der sogenannten maġāzī- bzw.

---

1 "Die systematische Inhaltsanalyse erfaßt i. d. R. vorerst einmal nur offenbare ... Inhalte. Latente ... werden erst in der Phase der Interpretation aufgrund der Ergebnisse der Untersuchung herauskristallisiert" (Atteslander, Methoden (1971), S. 69).

2 Sie wurden teilweise von Gräf übernommen. Vgl. ders., Rezension: Hamidullah (1962), S. 400

3 Vgl. S. 134 Anm. 2 d. vorl. Arb.

sīra-Literatur, wie diese später genannt wurde.[1] Es sind Schilderungen der Ereignisse und auch der speziellen politischen Situationen. Zusätzliche Erkenntnisse können aus den Überlieferungen bzw. Traditionen gewonnen werden.

3.2.3.2 Sprachliches Kriterium

Hier geht es einmal um die Darstellung von Sprach- und Übersetzungsproblemen im allgemeinen und zum anderen, im besonderen, um die Berücksichtigung des inneren Zusammenhanges einzelner Paragraphen bzw. deren Formulierungen.[2]

Dies erfolgt nicht nur unter philologischen Gesichtspunkten, sondern auch anhand der Vorstellung wichtiger Begriffe im Kon-

---

1 "Es sind vier Werke, in denen die hauptsächlichen biographischen Angaben über Mohammed zu finden sind: (1) die 'Sīra' oder Biographie Mohammeds von Ibn-Hišām (gest. 833), die eine überarbeitete Fassung der 'Sīra' von Ibn Isḥāq (gest. 768) ist; (2) das 'Kitāb al-maġāzī', die Geschichte der Kriegszüge, verfaßt von al-Wāqidī (gest. 822); (3) die 'Ṭabaqāt' ('Klassen' oder 'Generationen') von Ibn Saʿd (gest. 845 ... (4) das 'Taʾrīḫ' oder 'Annalen', eine umfassende Weltgeschichte von aṭ-Ṭabarī (gest. 922)" (Watt/Welch, Islam I (1980), S. 48

2 Es geht also um die innere Konsequenz der einzelnen Paragraphen bzw. deren Formulierungen (vgl. hierzu Gräf, Rezension: Hamidullah (1962), S. 400). Wobei natürlich nicht die Inkonsequenzen davon betroffen sind, wie sie sich aus der politischen Natur der 'Gemeindeordnung von Medina' ergeben. Zwei Beispiele hierfür finden sich bei Wellhausen, Reich (1902), S. 9 f.

text.[1]

3.2.3.3 Die Einheitlichkeit des Dokumentes

Die formalen Implikationen der Einheitlichkeit erleichtern ein erstes Verständnis für eine mögliche Aufteilung der Urkunde in mehrere Dokumente, womit man dann der Lösung der Datierungsproblematik ein Stück näher kommt. Herrscht eine Einheitlichkeit vor, muß man davon ausgehen, daß das Dokument in sich geschlossen, d. h. ein Zusammengehöriges, Untrennbares und auch Meßbares ist. Nicht beeinträchtigt wird die Einheitlichkeit durch vorhandene pluralistische Elemente, wie z. B. verschiedene Stämme oder verschiedene Glaubensrichtungen. Aber ein logischer Aufbau muß das Ganze dergestalt bestimmen, daß ein Teil keinem anderen Teil oder gar dem Ganzen widerspricht. Die Einheit oder das Ganze für sich, auch die Summe der einzelnen Abschnitte und jeder Abschnitt hat für alle Beteiligten, gemäß den darin getroffenen Vereinbarungen und für den angegebenen Ort, zu gelten. Dies gilt auch für die Anwendung nach außen.

---

1 Beim sprachlichen Kriterium wird in erster Linie vom arabischen Begriff ausgegangen und nicht von irgendeiner Übersetzung, welche bereits eine bestimmte Interpretation präformieren würde und infolgedessen die vorliegende Arbeit von vornherein ihren eigenständigen Charakter verlieren könnte. - Nach einer anderen Methode -allerdings auch zu einem anderen Zweck - Nieuwenhuijze: "The intent is to make minimal use of terms borrowed from Middle Eastern languages" (ders., Sociology (1971), S. 41). Sie hat den unbestrittenen Vorteil der Verständlichkeit für andere Forschungsrichtungen. In der vorliegenden Arbeit geht es um ein Dokument, und da ist es nach Meinung des Verfassers unerläßlich, bei der Analyse vom Original auszugehen. Diesen Vorteil sieht auch Nieuwenhuijze: "The borrowed term is at once a warning against undue comparison with things Western and the only readily available way of phrasing" (ders., a. a. O.). Die Schwierigkeit die dem Leser dabei begegnet ist klar: "It is perfectly normal for the reader not to be immediately at home with special definitions of terms. Consequently, they may half-confuse him whilst he tries to half-understand them by its own devices" (ders., a. a. O., S. 42). - Zum Vergleich und um u. U. ein besseres Verständnis zu erreichen wurden deshalb im vorliegenden Fall jeweils Übersetzungsbeispiele hinzugezogen.

Eine Dauer des Dokumentes, und sei sie auch noch so minimal, muß erkennbar sein, ansonsten erlangt es keine Gültigkeit. Ohne diesen zeitlichen Bezug[1] wäre kaum abzuschätzen, ab wann für die Beteiligten und auch für Dritte, Verpflichtungen und Rechte gelten bzw. nicht mehr gelten oder wo gelten. Uanabhängig davon muß man allgemein festhalten, daß ein großer Unterschied darin zu sehen ist, ob einmal die 'uns erhaltene Form' zu datieren ist[2] oder die ursprüngliche Entstehungszeit insgesamt bzw. der einzelnen Teile.

Mittels der Kriterien und der verschiedenen Analyse-Ebenen sind folgende Punkte klarer ins Blickfeld gerückt: Die formalen Elemente wie Authentizität des Dokumentes, die Problematik der Datierung und die eventuelle Anzahl der Dokumente, aus zu zeigenden Gründen eng mit dem letztgenannten Punkt verbunden, sind hier betroffen. Und man gewinnt ein besseres Verständnis für die qualitativen Elemente der Urkunde. Es geht da in der Hauptsache um die Frage der Verfassungs- oder Vertragsqualität.

Wie bereits erwähnt, enthält das methodische Instrumentarium zusätzlich zur klassischen Methode auch die sogenannte 'systematische Inhaltsanalyse'. Mit diesem Verfahren wird versucht, eine grundlegende Analyse unter vorgegebener Aufgabenstellung anzustellen. Deshalb erfolgt der nächste Schritt durch Hypthesenbildung.

---

1 Dieser zeitliche Bezug ist auch für die Datierung des Dokumentes wichtig; z. B. ob es vor oder nach einem bedeutendem Ereignis - eventuell die Schlacht bei Badr 624/ 2 H. - entstand. Sind widersprüchliche Aussagen erkennbar, ist zu überlegen, ob das Dokument aus mehreren Teilen besteht, welche jeweils für einen bestimmten Zeitabschnitt gelten oder u. U. auch 'bloß' dafür gedacht sind. - Auch muß geprüft werden, ob es je zur Anwendung oder Durchsetzung der in ihr enthaltenen Klauseln kam.

2 Watt datiert z. B. die "uns erhaltene(n) Form" auf 627 n. Chr. (vgl. Watt/Welch, Islam I (1980), S. 96).

3.2.4 Hypothesenbildung im Verfahren der 'systematischen Inhaltsanalyse'

In der vorliegenden Arbeit erfolgt die Hypothesenbildung, indem zunächst von drei zentralen Fragestellungen ausgegangen wird:

1. Was ist die 'Gemeindeordnung von Medina'?
2. Was hat sie neu begründet oder fortgeführt?
3. Inwieweit ist der gegenwärtige Anspruch des politischen Fundamentalismus im Islam, auf die 'Gemeindeordnung' als Modell zurückzugreifen zu können, gerechtfertigt?

Bei der ersten Frage geht es um die Untersuchung von Faktoren, die belegen können, inwieweit die 'Gemeindeordnung' eine einheitliche Verfassung oder echte Gemeindeordnung darstellt, die auf eine wenn auch nur minimale Dauer angelegt ist. Bei der zweiten Frage wird nach Faktoren gesucht, die einen vermuteten 'sozialen Wandel' anzeigen und so den Zweck der 'Gemeindeordnung' am ehesten offenlegen. Diese sind dann gegebenenfalls in der 'Gemeindeordnung' nachzuweisen. Bei der letzten Frage schließlich stehen diejenigen Faktoren im Mittelpunkt der Betrachtung, die den Anspruch der Fundamentalisten, sich auf die 'Gemeindeordnung' als auf die erste Verfassung zu berufen und in ihr ein auch jetzt zu verwirklichendes Ideal sehen zu können, entweder bestätigen oder eben verneinen. Davon ausgehend, können drei Arbeitshypothesen formuliert werden:

1. Das von Ibn Isḥāq in seiner Prophetenbiographie überlieferte und vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zuverlässige Schriftstück ist die authentische und einheitliche 'Gemeindeordnung von Medina', d. h. verfassungsmäßige Urkunde des Staatswesens bzw. Stadtstaates Medina, welche von Mohammed dem Propheten nach seiner Auswanderung aus Mekka im Jahre 622 n. Chr. erlassen und auf eine bestimmte Dauer angelegt wurde.

2. Die 'Gemeindeordnung von Medina' bezweckt und verursacht tatsächlich mittels in ihr angelegten Tendenzen einen 'sozialen Wandel' mit bedeutenden politischen Auswirkungen, wie sie

sich als Übergang vom Zusammenleben der Stämme in der 'Alten Ordnung' im vorislamischen Arabien zum Zusammenleben mit veränderten Rechten und Pflichten innerhalb jetzt religiöser Bande in der 'Neuen Ordnung' im Zeichen des Islam beschreiben lassen.

3. Die politischen Ideen des islamischen Fundamentalismus schöpfen aus der Frühzeit des Islam - den Quellen der Religion -, erklären den von Mohammed in Medina gegründeten Staat zum Ideal der muslimischen Gesellschaft schlechthin, die 'Gemeindeordnung' als erste geschriebene Verfassung überhaupt und deshalb als zu verwirklichendes Ideal für eine gegenwärtige, staatenübergreifende Aufgabe der Muslime der ganzen Welt.

3.2.5 Die drei Hauptkategorien

Nach der Abgrenzung, Festlegung der Kriterien und der Hypothesenbildung ist nun vor der eigentlichen Interpretation, noch die Benennung der Hauptkategorien der Analyse unter Beachtung eben dieser angegebenen Kriterien vorzunehmen. Denn "nichts beeinflußt die Aussagekraft einer systematischen Inhaltsanalyse mehr als die Qualität der verwendeten Kategorien, besteht doch die Grundidee der Inhaltsanalyse darin, die Elemente eines Dokumentes (seien es einzelne Wörter, Sätze, Abschnitte u. a. m.) nach einem bestimmten Raster vorher festgelegter Kategorien zu ordnen."[1]
Die allgemeine Schwierigkeit solche Kategorien aufzustellen, dies erfolgt bereits vor Beginn der eigentlichen Analyse, wird in dieser Untersuchung durch die Zielsetzung der Arbeit, die 'Gemeindeordnung' im Zusammenhang mit dem Fundamentalismus zu sehen, etwas gemildert oder besser gesagt: eingeengt. Hier bietet sich die Festlegung z. B. anhand politisch zu besetzender Begriffe

---

1 Atteslander, Methoden (1971), S. 71 f.

wie umma, als politische Gemeinde oder Glaubensgemeinschaft oder bloße Stammeseinheit oder muslimische Gemeinde, geradezu an.

Zunächst sind aber die Hauptkategorien auszumachen. Die 'Übersetzung' in analytische Kategorien beginnt bei der Aufstellung von Hauptkategorien, die durch verschiedene Unterkategorien zu erweitern sind. Die drei Hauptkategorien der vorliegenden Arbeit sind die Verfassungsmäßigkeit des Dokumentes, die Staatlichkeit Medinas und der 'soziale Wandel' auf der arabischen Halbinsel zu Zeiten des Propheten.

3.2.5.1 Die Verfassungsmäßigkeit des Inhaltes

Ein Beispiel aus der 'Übersetzungsarbeit' zur ersten Arbeitshypothese: Erinnert sei hier an die Ausgangsfrage nach dem Wesen der 'Gemeindeordnung', welche hier auch eine Aussage über Medina zur Zeit der 'Gemeindeordnung' als Staatswesen oder Stadtstaat mit einschließt. Es sind demnach Dinge zu klären, die zunächst die formale Ebene betreffen, und es müssen weiter Antworten zu folgenden Fragen gefunden werden.

1. Handelt es sich um mehrere Verträge oder um eine Verfassung? Eine Beurteilung hängt unmittelbar mit der nächsten Frage zusammen.

2. Welche Entstehungszeit (evtl. Entstehungszeiten) läßt sich angeben und welche Geltungsdauer?

3. Besteht die 'Gemeindeordnung' aus zeitlich bedingten einzelnen Verträgen einer entscheidenden Übergangszeit, die die Epoche endgültiger Verfestigung faktischer Macht einleitet und ist somit von weniger großen Bedeutung? Damals wie heute und gerade im Hinblick auf das Thema?

In bezug auf die Verfassungsmäßigkeit muß gleich vornweg gesagt werden, daß der Gedanke, die Gemeinde von Medina auch nur im

entferntesten als einen Verfassungsstaat im modernen Sinne, mit Grundrechten, Staatsorganen, politischen Institutionen, Gewaltenteilung[1], Kontrolle der politischen Macht und insbesondere die erschwerte Abänderlichkeit, hinstellen oder von dort her untersuchen zu wollen, völlig absurd wäre; auch wenn dies gelegentlich manche Muslime[2] - sicherlich auch aus gutem Glauben - tun.

Es geht in dieser Arbeit deshalb eher um den "empirischen Verfassungsbegriff ... der den konkreten, realen Verfassungszustand eines Staates, die empirische Verfassungswirklichkeit meint, die in der Regel zur Normativen V(erfassung) in einem (mehr oder weniger großen) Spannungsverhältnis steht."[3] Nicht

---

1 Muslime aller couleur behaupten, daß methodologisch diese Elemente im Islam zu identifizieren sind. Bei der Typologie der Gewaltenteilung z. B., ganz so wie sie sich in modernen Staaten herausgebildet hat, wird dies gern demonstriert (vgl. z. B. Megherbi, renaissance (1977), S. 35). Es fällt schwer diesen Gedankengang nachzuvollziehen, da viele Voraussetzungen für diese einfach fehlen. Der größte Unterschied besteht nach Meinung des Verfassers d. vorl. Arb. in der Auffassung der Legitimation der Herrschaft oder der Quellen der Macht, die im Islam allein bei Allah sind. "The political contract of Islam is not concluded between the administration and the public alone. It is between these combined on one side and God on the other" (Abdalati, Focus (1977), S. 132). Eine Rechtfertigung der Gewalt ist deshalb dem Islam fremd.

2 So z. B. Kaka Khel in seinem Aufsatz über die Gründung des islamischen Staates (ders., "Islamic State", in: Islamic Studies 21 (1982), S. 61-88).

3 Stammen, "Verfassung" , in: Grundbegriffe (1976), S. 321

Verfassung im engeren Sinne ist gemeint, sondern im weiteren Sinn, die Vorstellung von rechtlichen Regeln und die tatsächliche, existierende Ordnung einer Gemeinde: eine 'Gesamtverfassung'[1], wie Beck sie nennt.

Diese 'Gesamtverfassung' ist geprägt vom geistigen Erbe und den herrschenden Gewohnheiten, es sei hier an den sunna-Begriff erinnert, eines Volkes. Sie ist aber direkt noch stärker"geprägt durch die Institutionen, gesellsch(aftlichen) Kräfte, Interessen, Ideen und Wertvorstellungen, die in dem betreffenden Gemeinwesen bestehen und wirken, deren Aufgaben, Verfahrens- und Wirkungsweisen, Zusammenhänge, Beziehungen und Macht."[2] Wenn die sogenannte 'Gemeindeordnung' als eine Verfassung, wenn auch nur im weiteren Sinne, zu begreifen ist, wird sie im einzelnen darüber Auskunft geben können.

3.2.5.2 Zur Staatlichkeit Medinas zur Zeit kurz nach der hiğra

Die Interpretation der 'Gemeindeordnung' im Lichte der Verfassungsmäßigkeit gibt auch Auskunft über die Staatlichkeit bzw. der Ausprägung des staatlichen Charakters des Gemeinwesens von

---

1 Beck, Politik (1977), S. 882

2 Stammen, "Verfassung", in: Grundbegriffe (1976), S. 321. - Danach hat es Verfassung in diesem Verständnis "mit oder ohne Bezug auf eine normative V(erfassung) zu allen Zeiten und überall gegeben; Verfassung als rechtliche Gesamtordnung (nicht Gesamtverfassung wie bei Beck, d. Verf.) des Staates mit dem Ziel der 'Schaffung von Einrichtungen zur Begrenzung und Kontrolle der politischen Macht' (K. Loewenstein) hingegen ist eine Errungenschaft der modernen bürgerlichen Emanzipationsbewegungen" (a. a. O.). - Es wurde schon erwähnt, daß diese Einflußgrößen weniger berücksichtigt werden. Hierzu wäre alles, was unter dem Stichwort 'Ayyām al-ʿArab' fällt, hervorhebenswert.

Medina. Ähnlich zu dem über die Verfassungsmäßigkeit Gesagten, greift hier nicht der moderne Staatsbegriff, da dieser nur "in einer problematischen Analogie ... auf vorneuzeitliche Herrschaftsverhältnisse sinnvoll"[1] zu übertragen ist.

"Die Herausbildung des modernen S(taates) und des Staatsbegriffs hat verschiedene Voraussetzungen: zunächst die Trennung der geistlichen (religiösen) und weltlich-politischen Sphäre und damit die Verselbständigung einer säkularisierten Politik, zum anderen die Trennung der eigentlich politischen Sphäre von der Gesellschaft, die sich dadurch als private und wirtschaftende bürgerliche Gesellschaft dem Staat gegenüber konstituiert; ferner die Verwirklichung der staatlichen Souveränität nach außen (gegenüber Kaiser und Papst) und nach innen (gegenüber konkurrierenden Herrschaftsträgern und ständischen Repräsentationen) sowie das Wirksamwerden des Prinzips der Staatsraison, der Eigengesetzlichkeit staatlicher Machtprozesse und ihrer Ziele."[2]
Bei der Argumentation wird, auch in der Moderne, immer wieder der Punkt erreicht, inwieweit im Islam Staatlichkeit auf den Begriff kommen kann, wenn die Trennung von Staat und Religion nicht zu vollziehen ist.

Mit dem Begriffsinstrumentarium moderner abendländischer Staatsauffassung wird daher vorsichtig umzugehen sein; und es muß ständig überprüft werden, ob an dieser oder jener Stelle Bestimmungen von Zentralismus, Souveränität, höchstes Richteramt, Schutz des Lebens, Militärhoheit, einheitlich zu fassende Unter-

---

1 Stammen, "Staat", in: Grundbegriffe (1976), S. 290

2 A. a. O.

tanen, Staatsnotstand oder Theokratie[1] wirklich greifen, da islamisches Staatsrecht wie es sich im Laufe der Jahrhunderte herausbildete, ein unablöslicher Bestandteil des Islam ist.[2] In der Frühzeit des Islam, wofür die 'Gemeindeordnung ' ein wichtiges Dokument ist, müßten also schon Ansätze solcher staatsrechtlicher Grundsätze wie sie Fundamentalisten für einen islamischen Staat als Ziel vorschweben[3], hierfür zu finden sein.

Exkursus <u>Die Gemeinde</u>

Die soziale Einheit Gemeinde ist nicht als zusätzliche Hauptkategorie aufgeführt und zwar aus folgenden Gründen. An sich

---

1 Auf diesen Begriff eines politischen Systems - wie ihn so auch K. Loewenstein in seiner 'Verfassungslehre' definiert (zit. n. Stammen, "System, politisches", in: Grundbegriffe (1976), S. 298) - wird im analytischen Teil noch zurückzukommen sein, da in der Theokratie eine "Einheit von religiöser und staatlicher Ordnung, gesichert durch die göttliche Verehrung des Herrschers und die Ausübung zumindest der wichtigeren Regierungs- und Verwaltungsfunktionen durch Priester" (Beck, Politik (1977), S. 857) bestand, und der Staatszweck "religiös begründet" (a. a. O.) war. Das besagt jedoch z. B. nicht, ohne hier der Analyse vorgreifen zu wollen, "dass die umma/der islamische Staat eine Theokratie in dem Sinne ist, dass Allah als Staatschef an ihrer Spitze steht" (Gräf, "Übertragbarkeit" (1965/67), S. 151).

2 Jedoch in der Moderne, d. h. ab dem 19. Jahrhundert übernahmen moderne arabische Staaten (außer Saudi-Arabien und Oman) in ihren Verfassungen lediglich die Grundelemente europäischer Staaten (vgl. Steinbach, "Staaten", in: Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 201-203). So wurde/wird der Islam bloß noch pro forma erwähnt, z. B. in der syrischen Verfassung ist der Passus 'Der Präsident der Rpublik muß islamischen Glaubens sein' erst nach längeren Auseinandersetzungen ergänzend hinzugefügt wurde (vgl. Petzold, Staatsmacht (1975), S. 170). - Vgl. allgemein hierzu Tworuschka, Verfassung (1976).

3 Peters, "Erneuerungsbewegungen", in: Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 131

läge der Gedanke nahe, die zu analysierende Urkunde mit der Kategorie Gemeinde[1] zu belegen neben - oder sogar ausschließlich und ohne - der Kategorie Staatlichkeit, wird doch das Schriftstück 'Gemeindeordnung'[2] genannt.

Ein Grund liegt im Begriff selbst, der im allgemeinen von der Soziologie oder im besonderern von der Religionssoziologie erfaßt wird. Nach René König bedeutet "Gemeinde eine mehr oder weniger große soziale Einheit auf lokaler Basis ... in der die Menschen zusammenwirken, um ihr wirtschaftliches, soziales und kulturelles Leben zu fristen .. Ob und wieweit die als Gemeinde bezeichnete politische Verwaltungseinheit mit der Gemeinde im soziologischen Sinn zusammenfällt, kann nur durch empirische Untersu-

---

1 Nieuwenhuijze beschreibt derlei 'units of common living' in seiner Soziologie des Vorderen Orients. Auch er stößt auf die Problematik des Gemeinde-Begriffs (in fast allen Übersetzungen des arabischen Wortes umma wird Gemeinde, community usw. benützt, seltener Staat, Volk oder Nation; letzteres meist in neueren Schriften mit starkem ideologischem Charakter),und er hilft sich mit der Vokabel 'überlappend': "In terms of postulated validity the umma overlaps, to an extant, with each of the others" (ders., Sociology (1971), S. 380). Ausführlicher und anschließend an 'Tribal society' (a. a. O., S. 394 ff.) dann zur 'Community of Islam' vgl. ders., a. a. O., S. 462 ff.

2 Der in der Politikwissenschaft gebrauchte Begriff ist in diesem Zusammenhang unpassend, da man hier unter "Gemeinde, das die unterste Einheit und Stufe der öffentliche Verwaltung bildende pol(itische) Gemeinwesen" (Beck, Politik (1977), S. 281) versteht. Beispielsweise ist die "Gemeindeordnung in der BRD ein Landesgesetz, das Stellung und Funktionen der Gemeinden des betreffenden Bundeslandes, die Organe der Gemeinde, deren Bestellung, Aufgaben und Rechte, das Haushaltsrecht und die wirtschaftliche Betätigung der Gemeinden regelt" (Beck, Politik (1977), S. 283). - Medina war zum Zeitpunkt der 'Gemeindeordnung' - grob zwischen 622-627 n. Chr. - weder untergeordnet noch ist eine institutionalisierte Verwaltung von Medina (von verschiedenen Ämtern, die kurzfristig besetzt wurden, einmal abgesehen) bekannt. Man kannte lediglich "Anfänge einer Verwaltung" (Kaster, Geschichte (2/1955), S. 54) vor der Ausbreitung des Islam. Der entscheidende Fehler liegt natürlich in einer nicht näher präzisierten Übersetzung des umma-Begriffs (s. Exkursus: umma) mit Gemeinde und nicht z. B. mit 'islamische Gemeinde'.

chungen entschieden werden."[1] Zunächst wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, daß diese im ersten Satz gemachten Feststellungen von König für das damalige Medina - also zur Zeit der vermuteten Abfassung des Dokumentes - zutreffen; die Aussage des zweiten Satzes wird noch offen gelassen. Daß die im ersten Satz angesprochene Zusammenwirkung zur Zeit der hiǧra durch heftige Fehden gestört war, ist kein Widerspruch.

Da es aber primär weniger um Gemeinde als um Gemeindeordnung geht, und diese Ordnung meist in der einschlägigen Literatur zur 'Gemeindeordnung von Medina' als Verfassung begriffen und Medina öfter als Stadtstaat o. ä.[2] bezeichnet wird und weniger als Gemeinde, hält es der Autor für opportun, mit den Kategorien 'Verfassungsmäßigkeit' und 'Staatlichkeit' zu arbeiten. Methodisch werden dadurch die Ergebnisse nicht verzerrt: Ist der 'Gemeindeordnung' Verfassungsmäßigkeit zuzuschreiben, sind

---

1 König, Soziologie (1971), S. 81. Es hebt auch Mackenzie hervor, "daß die Fortschritte in der wissenschaftlichen Untersuchung kleiner Gruppen, die unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenen Gesellschaftsordnungen vorgenommen wurden, sich ebenfalls als relevant für die Politikwissenschaft erwiesen haben" (ders., Politikwissenschaft (1972), S. 16). René König führt zudem weitere Gedanken an, die schon mal im Auge behalten werden sollten: "Allgemein entwicklungsgeschichtlich gesehen kann man sagen, daß außer der Familie im engsten Sinne die anderen Elementarformen der Gesellschaft auf verwandtschaftlicher Basis (wie Clan, Bande, Horde, Stamm) relativ unstet und lockerer gewesen sein müssen als die Gemeinde, solange sie keine eindeutige lokale Bindung hatten. Dagegen steht gerade dieser Gesichtspunkt bei der Gemeinde im Vordergrund. Mit der Bindung an eine Lokalität entstehen allgemein feste und klar umrissene soziale Ordnungen, die dann sekundär auch Gebilde wie den Clan und den Stamm stärker profilieren. Vor allem zeigt sich, daß spontan ein ungewöhnlich reiches soziales Leben aus einem solchen Gebilde erwächst, das dementsprechend auch als die erste gesamtgesellschaftliche Erscheinung angesehen werden muß, in der nicht nur eine Reihe von Familien, sondern überhaupt eine Totalität des Lebens eingeschlossen ist" (König, a. a. O., S. 81 f.

2 "Der erste muslimische Staat wurde gegründet und regiert vom Propheten. Es war dies der Stadtstaat von Medina, ein Verband von selbständigen Dörfern" (Hamidullah, Islam (1973), S. 185 f.).

auch gleichzeitig für eine tatsächliche politische Gemeindeordnung die Voraussetzungen erfüllt. Ist 'Staatlichkeit' zu konstatieren, dann ist auch der Gemeinde-Begriff eingeschlossen.[1]

Ein weiterer Grund, die Gemeinde als Hauptkategorie zu vernachlässigen liegt in der Betrachtung des Begriffs unter jetzt religiösen statt wie oben lediglich unter politischen Gesichtspunkten: Es bleibt zu erwähnen, daß der im Entstehen begriffene Staat von Medina auch als Ur-Gemeinde in die Literatur eingegangen ist. Diese Nennung verweist auf den religiösen Aspekt und ist hier nach der systematischen Darstellung von Gustav Mensching[2] nachgezeichnet unter alleiniger religiöser Bezugnahme auf den Islam.

Bei seiner Übersicht zeigt Mensching die Gemeinde als universalen Gemeinschaftstypus wie sie aus der Keimzelle der Meister-Jünger-Gemeinschaft hervorgeht. Der Meister ist eine historische Gestalt, welche einer heimatlichen volksreligiösen Gemeinschaft entstammt, sich aus ihr löst und Mittelpunkt einer von ihm gestifteten Gemeinschaft universalreligiösen Gepräges wird. Dieser Bruch mit der religiösen Volkstradition ist im Islam durch die hiǧra 622 n. Chr. vollzogen. Aus dieser Keimzelle wird durch Hinzutritt bekehrter Gläubige die Urgemeinde, die zunächst Sorge für das Erbe[3] trägt.

---

1 Ist der 'Gemeindeordnung' Staatlichkeit abzusprechen, müßte geprüft werden, ob Medina wenigstens als Gemeinde zu bezeichnen wäre (mit entsprechender Prozedur). Voraussichtlich, ohne der Analyse jetzt zu sehr vorgreifen zu wollen, erübrigt sich dieses Nachhaken, weil davon auszugehen ist, daß in diesem frühen Stadium, unter Beachtung der einschränkenden Bemerkungen zur Staatlichkeit bzw. zum Staatsbegriff, hier Gemeinde und Stadtstaat, Staat von Medina u. s. w. zusammenfallen.

2 Mensching, "Religion", in: Handbuch (1956), S. 841-874

3 Meist entsteht eine mündliche Tradition. Auch die islamische Wissenschaft hat stets den mündlichen Unterricht als den allein gültigen betrachtet (a. a. O., S. 857); daraus bildete sich eine autoritative Lehrtradition und im im 7. Jh. H. wurden 6 Werke aus der Fülle der Überlieferungen herausgehoben und 'kanonisiert'. So entstand neben dem Koran eine neue Gattung von Quellen, die Traditionssammlungen, die in Wissenschaft und Leben des Islam bestimmende Bedeutung gewannen (a. a. O., S. 861).

Die islamische Urgemeinde entsteht langsam in Mekka nach den ersten Offenbarungen, die man etwa auf 610 n. Chr. datiert und deren Inhalte, stark endzeitlich gefärbt, religiösen Charakters sind.[1] Anders die sogenannten medinischen Offenbarungen, die in großem Maße Anleitungen und Vorschriften zum praktischen Handeln und Verhalten für das weltliche Dasein enthalten. Einigkeit schafft das Abhängigkeitsgefühl von dem einen allmächtigen Willensgott Allah. Die religiöse Gemeinde in Mekka[2] wandelte

---

1 Der Koran ist eine Offenbarung Gottes, welche bei den verschiedensten Gelegenheiten in Form von Versen (āya heißt neben Koranvers auch das Zeichen; āyat Allāh also das Zeichen Gottes wurde zum Titel: Ayatollah) mittels des Engels Gabriel von Mohammed empfangen. "Dieser Text ist in 114 Suren oder Kapiteln von ganz verschiedener Länge eingeteilt, die insgesamt 6236 Verse enthalten. Nach der kurzen Einleitungssure, die am Anfang der Sammlung steht, folgen die weiteren Suren entsprechend ihrem abnehmenden Umfang; diese willkürliche Anordnung hat zur Folge daß die chronologische Ordnung völlig durcheinander geworfen wird" (Rondot, Islam (1963), S. 86). Über die Entstehung und Anordnung der Suren bzw. ihre Einteilung in mekkanische und medinische Suren berichtet Nöldecke im ersten Teil seiner 'Geschichte des Qorans'. Eine neuere Darstellung bieten Bell/ Watt in: Introduction to the Qur'an (1970), S. 108 ff. und Jones, in: Cambridge Literature (1983), S. 228 ff. Es gibt auch verschiedene Koranausgaben, welche versuchen, den chronologischen Aufbau zu berücksichtigen. Z. B. Bell, Blachère (1. Ausgabe!), Dawood und Rodwell (vgl. Literaturverzeichnis).

2 In der vorliegenden Arbeit wurde öfter schon der Komplex Religion und Politik angesprochen. Im christlichen Abendland durchlief die die Auseinandersetzung der Kirche mit der weltlichen Macht verschiedene Stadien. Vergleiche heute dazu den Art. 140 GG, dessen Bedeutung darin liegt, das objektive Grundverhältnis zwischen Staat und Kirche zu regeln, unter Bezugnahme auf die Weimarer Reichsverfassung. In den Analysen Menschings findet der Verf. d. vorl. Arb. interessante Parallelen zur anfänglichen Entwicklung im Islam, in der die mekkanischen Offenbarungen religiös und nicht politisch gefärbt sind. "Die erste in der Geschichte des Christentums auftretende Form der Beziehung zwischen Staat und Kirche ist die totale Indifferenz der religiösen Gemeinschaft gegenüber dem Staat. Die Urgemeinde lebte in der Erwartung des nahen Endes. Für sie war daher der Staat eine vorübergehende und gleichgültige Erscheinung. Diese Haltung änderte sich mit der wachsenden weltlichen Macht der Kirche" (ders.,"Religion", in: Handbuch (1956), S. 866).

sich nach der hiǧra in Medina zu einem primitiv politischen Gebilde, um dann unter den ersten Kalifen nach dem Tode Mohammeds ein Weltreich zu werden, dessen soziologischer Beziehungspunkt (damals wie heute) das im Koran und in der Tradition gegebene Gesetz[1] Allahs ist. Gemeinde unter religiösem Aspekt und wie hier auf den Begriff Ur-Gemeinde zielend, ist als Hauptkategorie mittels dieser präjudizierender Effekte für den vorliegenden Zweck nicht zu verwenden, weil die Ur-Gemeinde ein Ideal darstellt, wie man sich dieses Bild des unmittelbaren Wirkens des Propheten Mohammeds macht, indem die Intentionen hervorgehoben und auf die Historie 'projiziert' werden. In der 'Gemeindeordnung von Medina' geht es aber neben religiösen hauptsächlich um sehr weltliche Dinge mit - wenn auch nicht immer eindeutig auszumachenden - historischem Bezug. Aus den genannten Gründen ist daher 'Gemeinde' als Kategorie irritierend, wenn nicht sogar unzulässig verengend und besser explizit zu vernachlässigen. Dies heikle Problem wird im Exkursus über die umma erneut aufgegriffen.

Am Schluß dieses Exkursus soll eine weitere Bemerkung zur Datierungsfrage stehen, die sowohl den Begriff Gemeinde als auch die Kategorie 'Staatlichkeit' näher zu bestimmen hilft. Die unterschiedlichen Auffasssungen zu Medina als politische Erscheinung sind bekannt. Die schnellen Veränderungen des Charakters Medinas innerhalb weniger Jahre sind bereits angedeutet worden. Noch nicht festgelegt ist der Zeitpunkt der sogenannten 'Gemeindeordnung'. Erst nach jener eindeutigen zeitlichen Identifikation lassen sich auch entsprechende Aussagen zum Charakter der Verwaltung oder der Regierung bzw. faktisch durchgesetzter Macht formulieren. Zunächst aber noch zur verbleibenden Hauptkategorie 'sozialer Wandel'.

---

1 Mensching, "Religion", in: Handbuch (1956), S. 860

3.2.5.3 Der Zweck des Dokumentes und 'sozialer Wandel'

Die Untersuchung mittels der Kategorie 'sozialer Wandel' ist begründet durch die Frage nach dem Verfassungszweck. Hier ein weiteres Beispiel zur Kategorienfindung anhand der zweiten Arbeitshypothese: Unabhängig von der näheren Bestimmung der 'Gemeindeordnung' als solche, sind die Faktoren, die auf einen sozialen Wandel hinweisen, wenn diese auch aus logischen Gründen direkt von der zeitlichen Einordnung abhängen.

Die 'Gemeindeordnung von Medina' betraf im Grunde nur ein paar Wüstenstämme, die in einer kleinen Oase namens Yaṯrib (später Medina genannt) und Umgebung lebten. Beim Tod des Propheten, zehn Jahre nach seiner Ankunft in Medina, hat der neue Glaube bereits die ganze arabische Halbinsel erobert. Hundert Jahre später entstand aus einer Bewegung, die von einem einzigen Mann in der Hauptsache verursacht und vorwärts getrieben wurde, ein arabisch-muslimisches Weltreich, das sich von Südgallien bis zu den Ufern des Indus erstreckt. Dieser Mann - so jedenfalls Monika Tworuschka - "erließ ... 623 die Gemeindeordnung von Medina."[1]

Ein Wandel mußte stattgefunden haben. Ein 'sozialer Wandel' wie ihn die Soziologie "als signifikante Veränderung sozialer Systeme und sozialer Strukturen"[2] beschreibt und in der vorliegenden Untersuchung als dritte Hauptkategorie dient. "Eine allgemeine Theorie der Prozesse des Wandels sozialer Systeme ist auf der gegenwärtigen Stufe des Wissens nicht möglich."[3] "Die Schwierigkeiten dieser Theorie liegen darin, daß sie Wandel immer nur

---

1 Tworuschka, Allah (1983), S. 26

2 Waldmann, "Wandel, sozialer", in: Grundbegriffe (1976), S. 333

3 Parsons, zit. n. Dahrendorf,"Sozialer Wandel", in: Soziologie (1972), S. 752

als radikalen und rapiden Wandel anerkennt"[1], wie z. B. Karl Marx. Und gerade den Europäern wird vorgehalten, 'sozialen Wandel' als einen Gesamtprozeß zu verstehen und allein auf den Wandel ganzer Gesellschaften zu beziehen. Daher empfiehlt sich, die Konzentration auf begrenztere Probleme typischer Phänomene des Wandels in Gesellschaften und den Wandel an Teilaspekten sozialer Strukturen zu untersuchen. So gelten zahlreiche Untersuchungen Wandlungen in Gemeinden, in Organisationen; umfassendere Arbeiten befassen sich mit Veränderungen des religiösen Bewußtseins usw. "Menschliche Gesellschaften sind prinzipiell historisch, Wandel ist daher universell. Unsere Frage muß also sein, unter welchen Bedingungen soziale Wandlungen diese oder jene Form annehmen, rascher oder langsamer, radikaler oder milder verlaufen."[2] Die Fragen gelten hier den unmittelbaren Bestimmungsfaktoren des Wandels und lauten:

1. Ist die 'Gemeindeordnung von Medina' der schriftlich fixierte Ausdruck des Überganges von der vorislamischen Stammesverfassung zu einer staatsähnlichen Glaubensgemeinschaft (umma) mit neuen Verpflichtungen?

2. Mohammeds Kriege erfuhren einen Bedeutungswandel: vom typischen Beduinenüberfall, der vor allem der Existenzsicherung dient (ḥarb, qitāl, ġazwa) zum Religionskrieg (ǧihād, fī qitāl fī sabīl Allāh, fī ad-dīn u. ä. m.). Inwieweit ist diese Wandlung bereits in der 'Gemeindeordnung' angelegt? Und die anderen religiösen Redewendungen (vgl. Glossar, Stichwort: Religiöse Formeln), sind sie nur Zeugen späterer 'Islamisierung' der Urkunde?

---

1 Dahrendorf, "Sozialer Wandel", in: Soziologie (1972), S. 753. - Auf dieser Ebene sind die Vorhaltungen Serjeants (in: Cambridge Literature (1983), S. 132 f.) gegenüber Schacht eher verständlich.

2 Dahrendorf, a. a. O., S. 754

3. Erfährt das (Schieds-) Richteramt eine neue Sinngebung, desgleichen die rechtlichen Folgen der Regelung des Löse- und Sühnegeldes, die Steuer?

Diese doch recht komplexe und - wie angedeutet wurde - in der Soziologie nicht immer unumstrittene Kategorie, sie wäre hier auch als Vergleich der 'Alten Ordnung' mit der 'Neuen Ordnung' (New Order, Watt) zu umschreiben. Dabei wird zum Beispiel auch von folgenden Fragen auszugehen sein: Was bringt die 'Gemeindeordnung' bezüglich des Zusammenlebens der Stämme an neuen Fakten? Was ist von der 'Alten Ordnung' geblieben, was hat der Prophet Mohammed angetastet an alten Gebräuchen, worin folgt er 'alten' Vorstellungen u. dgl. m.? Ziel dieses Untersuchungsbereiches ist, eine präzise Aussage über den islamischen, politischen oder religiösen Charakter der 'Gemeindeordnung' zu machen; dazu sind noch zusätzliche Faktoren zu berücksichtigen.

3.2.5.4 Zur Notwendigkeit weiterer Kategorienfindung

Indem die Schwerpunkte des Themas durch die oben genannten Fragestellungen[1] besser identifiziert werden konnten, war es auch leichter möglich, Kriterien und Kategorien zur Bearbeitung festzulegen. Es sind zwar die Hauptkategorien schon sinnvoll auf die Problemstellung formuliert, erfassen aber noch nicht gleichzeitig den gesamten Inhalt der 'Gemeindeordnung'. Eine Lösung dieser lückenhaften Erfassung ergibt sich durch das Ausspannen eines Netzes weiterer Unterkategorien. Bei solcher Betrachtungsweise erhält man dann durch das Einbeziehen von Unterkategorien, wie sie sich aus dem Sachverhalt ergeben, und manche schon auf die interne Analyse-Ebene und systematische Inhaltsanalyse zielen (z. B. Gemeinschaft, Gleichheit, Gerechtigkeit oder Macht) , ein deutliches Bild von der 'Gemeindeordnung'.

---

1 Diese Fragen sind in der Forschung recht unterschiedlich beantwortet worden und deshalb ist eine erneute Befragung unerläßlich: einmal hinsichtlich der Behauptungen des fundamentalistischen Ansatzes und zum anderen in bezug auf die Frage der Einheitlichkeit und Dauer der Urkunde.

Zu den Erläuterungen des methodischen Vorgehens wurde anfangs erwähnt, daß bei diesem Vorgehen drei Schritte unterschieden werden müssen. Als Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse dienen die Arbeitshypothesen. Des weiteren sind die erforderlichen Kategorien unter Beachtung festgelegter Kriterien erstellt, d. h. die einzelnen Hypothesen sind jetzt in analytische Kategorien 'übersetzt'. Der schließlich letzte Schritt - nicht im Arbeitsprozess selbst, sondern nur in der Aufzählung, da diese Phase ja gleichsam wie ein Sicherungsseil die beiden ersten Schritte miteinander verbindet: Hier werden die ausgewählten Kategorien überprüft. Ständig muß man sich vergewissern, daß der Kategorienkomplex vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet einwandfrei ist. Zu prüfen ist die Frage der Gültigkeit: Werden durch die verwendeten Kategorien gleiche Dinge immer gleich gemessen?[1] Zu prüfen ist die Frage der Verläßlichkeit: Sind die Kategorien unabhängig von der Person des Forschers?[2] Ergebnisse hieraus sind dann behilflich, den fundamentalistischen Aspekt zu definieren.

3. 3 Die 'Gemeindeordnung von Medina' im Ansatz des islamischen politischen Fundamentalismus

Die Kernfrage aus der dritten Arbeitshypothese und ihre Beantwortung runden die vorliegende Untersuchung ab und setzen die gesamte Auseinandersetzung wieder in Beziehung zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam. In der Einleitung wurde erwähnt, daß ja gerade darin, nämlich in der häufigen Berufung seitens der Fundamentalisten auf die idealen Zustände in Medina

---

1 Vgl. hierzu Nieuwenhuijzes Bemerkung zur 'überlappenden' Kategorie umma, S. 52 Anm. 1 d. vorl. Arb.

2 Eine genaue Definition z. B. des Begriffs der umma ist unbedingt erforderlich, da verschiedene Autoren einen unterschiedlichen Gebrauch davon machen.

zu Zeiten des Propheten, die genuin politische Rechtfertigung für die Bearbeitung des vorgegebenen Themas liegt. Die bereits genannten Kategorien wie Verfassungsmäßigkeit, Staatlichkeit und sozialer Wandel kommen zu einer erneuten Anwendung und können durch folgende Fragestellungen erweitert werden:

1. Gibt es rein formal einen Anspruch der islamisch politischen Fundamentalisten auf die 'Gemeindeordnung von Medina' als die erste Verfassung im Islam (oder wie Hamidullah sie als erste geschriebene Verfassung der Welt[1] überhaupt bezeichnet) zurückzugreifen?

2. Falls man auf der formalen Ebene die in 1. gestellte Frage verneinen müßte, gäbe es dann einen legitimen Anspruch, der sich vom Inhalt des Dokumentes ableiten ließe? Etwa in dem Sinn, daß die 'Gemeindeordnung' eine wichtige Quelle darstellt, wollte man die Ideen zur Tat umsetzen, um zu einer islamischen Staatsgründung zu kommen. Helfen hier die historischen Beispiele der jüngeren und jüngsten Zeit: Pakistan oder Iran? - Die Problematik des sogenannten 'Universalismusanspruches'[2] macht deutlich, daß eine Staatsgründung in solcher, fundamentalisti-

---

1 Hamidullah, Mohammad, Muḥammad, the Prophet. The First Written Constitution in the World: an important Document of the Time of the Holy Prophet, Lahore 2/1968. - "Die ältesten bekannten Verfassungen(im ursprünglichen, umfassenden Wortsinn) sind die des Lykurg in Sparta (um 800 v. Chr.), des Solon (594 v. Chr.) ... die griech. Antike befaßte sich als erste theoretisch mit der Notwendigkeit und Aufgabe einer Staatsverfassung (griech. politeia), vor allem Platon .. und Aristoteles" (Beck, Politik (1977), S. 885).

2 Eine der wichtigsten Anregungen hierfür gab ein Aufsatz des dänischen Orientalisten Frants Buhl: "Faßte Muhammed seine Verkündigung als eine universale auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?", in: Islamica 2 (Festschrift für August Fischer), Leipzig (1926), S. 135 ff.

scher, Politikvorstellung nicht bei den herkömmlichen Grenzen eines Nationalstaates haltmachen muß oder gar darf.

3. Worin liegen die Gefahren, wenn man sich damit begnügen würde, nur einzelne Klauseln der 'Gemeindeordnung' zur Anwendung bringen zu wollen?[1] Oder etwas provozierender formuliert: Gäbe es Toleranz für sogenannte 'Schönwetterperioden' und entstehen Militanz und Aggression bei stürmischerem politischen Wetter, in dem dann die Neigung vorherrschen könnte, gute Möglichkeiten für die Durchsetzung militanter islamistischer Ideen zu sehen?

Durch solcherlei Fragen war es möglich, sich einen ersten Eindruck von der 'Gemeindeordnung' zu verschaffen. Es muß aber im Laufe der Untersuchung noch eine tiefergehende Betrachtung angestellt werden. Eine weitere Erfassung des Themas soll daher durch die Darstellung des Sprachproblems erfolgen.

4 Sprache: Eine allgemeine Darstellung, die Berücksichtigung verschiedener Anschauungen und Bemerkungen zu Übersetzungen der 'Gemeindeordnung von Medina'

4.1 Das Problem allgemein

Im 195-sten Vers der Sure 26 ('Die Dichter') wird allein durch die Erwähnung, der Koran sei "in deutlicher arabischer Sprache" dem Propheten offenbart worden, auf die enorme Bedeutung des

1 Gräf zitiert in bezug auf die Interpretation der Datierung Watt (Watt, Medina (1956), S. 228) und macht auf die Gefahr aufmerksam, seine Argumentation nur auf einzelne Klauseln zu stützen (ders., Rezension: Hamidullah (1962), S. 403).

Arabischen[1] aufmerksam gemacht. Es wurde die Sprache des Islam, "die Sprache, in der nach dem Glauben der Muslime Gott zu den Arabern, und durch sie zu aller Welt gesprochen hat; die Sprache, in der die Offenbarung der Vorzeit erneuert, nun aber rein und vollständig an die Menschheit ergangen ist."[2] Jedoch von den Vorgängen in der islamischen Welt und den Bestimmungsgründen des Islam erfährt der von der abendländischen Kultur geprägte Mensch - im Extremfall der Eurozentriker - meist über den Umweg einer europäischen Sprache.[3] Was ist Sprache? Sie "ist nicht nur Verständigungsmittel. Sprache transportiert andere Inhalte, vermittelt Werte und Normen, reflektiert 'Weltanschauung', Kultur, Religion, Geschichte, Tradition."[4] Fehlt es an geeigneten Ver-

---

1 Gerhard Endreß zeichnet dessen früheste Entwicklung im Islam folgendermaßen: "sie wurde als Sprache der vorislamischen Dichter - diese hatte aus den Mundarten der Stämme die Gemeinsprache Arabiens geschaffen, deren sich der Koran bediente - die Sprache der Literatur; sie wurde als Sprache der Administration die Sprache der städtischen Macht- und Wirtschaftszentren, die Sprache politischer Machtausübung überhaupt" (ders., Einführung (1982), S. 163). - Vgl. auch Jastrow, "Ein islamischer Sprachraum? Islamische Idiome in den Sprachen muslimischer Völker", in: Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 582-589.

2 Endreß, a.a.O., S. 162

3 In der Einleitung der Herausgeber der 'Cambridge History of Arabic Literature', Bd. I (1983), dieser Teil der Literaturgeschichte erfaßt den Zeitraum bis zum Ende der Omayyadenherrschaft, wird die Schwierigkeit, vom Arabischen ins Englische zu übersetzen angesprochen: "On the subject of translations a word of warning must be voiced. It is vastly more difficult than in the case of European languages, sometimes well nigh impossible, to translate from Arabic classics in a way attractive to a reader unacquainted with the original tongue and civilization associated with it. Both idiom and culture often appear strange and remote" (a. a. O., S. x).

4 Heller, Erdmute, "Das Araberbild im Lichte der Berichterstattung deutscher Massenmedien", in: Kaiser/Steinbach, Deutsch-arabische Beziehungen (1981), S 220-232, hier S. 229

ständigungsmöglichkeiten, spricht man mitunter sogar von Sprachbarrieren. In bezug auf das Arabische geht die Journalistin Erdmute Heller, deren Spezialgebiet ist der Vordere Orient, noch weiter und spricht von einem "mangelnde(n) Gleichgewicht zwischen den Gesprächspartnern ganz allgemein."[1] Sie behauptet, ein arabischer Politiker, Diplomat oder Journalist, der nach Europa bzw. in die Bundesrepublik komme, wisse oft mehr über die europäische Geschichte und Kultur als die Europäer, was im umgekehrten Falle nicht zutreffe.[2]

4.1.1 Zwei verschiedene Ausgangspositionen

Am Beispiel sich unterscheidender Standpunkte ist der Wandel zu sehen, den die Einschätzung der Notwendigkeit und über das Ausmaß philologischer Kenntnisse gerade in jüngerer Zeit erfuhr.

4.1.1.1 Die Anschauung von H. A. R. Gibb

Wenn sich jemand, insbesondere der Student höheren Semesters, mit dem Vorderen Orient und seiner Entstehung befaßt, müsse er nach Gibb[3],

---

1 Heller, "Araberbild", in: Kaiser/Steinbach, Beziehungen (1981), S. 229. - Vgl. auch Malek, Anouar Abdel-, "Oriantalism in crisis", in: diogenes 44 (1964), S. 103-140, hier S. 136 Anm. 42. Zum Sprachunterricht vgl. Steppat, "Probleme und Zukunft", in: Kaiser/Steinbach, Beziehungen (1981), S. 247-257, hier S. 248 f.

2 Heller nennt als Beispiel den ehemaligen ägyptischen Außenminister unter Sadat, "Butrus Ghali, der fließend englisch und französisch schreibt und spricht, von sich selbst sagt, er wisse nicht, wie man mit einem deutschen Journalisten reden soll" (dies., "Araberbild", in: Kaiser/Steinbach, Beziehungen (1981), S. 229).

3 Hamilton A. R. Gibb, "Problems of Modern Middle Eastern History" (1956(, in: ders., Studies (1982), S. 342 f.

auch so etwas wie ein Orientalist[1] sein. Er hält Sprachkenntnisse unbedingt für erforderlich. Der westliche Gelehrte könne keine Arbeit abliefern, die wissenschaftlichen Ansprüchen genüge, wenn er nicht entsprechende Kenntnisse, z. B. des Arabischen[2], vorzuweisen hat. Nur die Beherrschung der Sprache versetze ihn in die Lage, historische Texte zu befragen und die Untersuchungen seiner

---

1 Orientalismus oder Orientalistik wird im Arabischen mit istšrāq und die Orientalisten mit al-mustašriqūn widergegeben (vgl. Little, "Critiques" (1979), in: Muslim World 69 (1979), S. 110-131, hier S. 110). Bereits bei der Definition dessen was Orientalistik - gelegentlich auch Orientalismus (orientalisches Wesen und orientalische Spracheigenheit) - meint, ist die Änderung der Bedeutung sichtbar. Ursprünglich verstand man unter Orientkunde hauptsächlich den philologischen Bereich mit den Hauptsprachen Arabisch, Persisch und Türkisch. Larousse benennt den Orientalisten noch als "a scholar versed in the knowledge of the Orient, its languages, its literatures, etc." (zit. n. Malek, "Crisis" (1964), in: diogenes 44 (1964), S. 103-140, hier S. 105). Abdallah Laroui bezeichnet die Orientalisten bereits als "définis comme ceux parmi les étrangers, en l'occurance les Occidentaux, qui prennent l'Islam comme sujet de leur recherche" (ders., la crise des intellectuels arabes, traditionalism ou historicisme (1974), S. 59).

2 Einen kurzen Überblick über das Wesen, die Aufteilung und Geschichte der arabischen Sprache bietet Gibb im zweiten Kapitel des ersten Teils seiner 'Arabische(n) Literaturgeschichte' (dargestellt von Hamilton A. R. Gibb und Jacob M. Landau, Zürich und Stuttgart (1968), S. 20-26). Ausführlicher und mit einem breiten, weiterführenden Literaturverzeichnis ausgestattet ist das Buch von Anwar George Chejne: The Arabic Language, Minneapolis (1969) oder der Artikel "Arabiyya" (von verschiedenen Autoren verfaßt) in der Encyclopaedia of Islam Vol. 1 (1954)).

Kollegen im Vorderen Orient zu lesen.[1] Etwas jüngere Kollegen legen das Hauptgewicht nicht mehr so sehr auf die philologische Seite.[2]

---

1 Über die Tendenzen in der Entwicklung des modernen Arabischen berichtet Beeston in der 'Cambridge History of Arabic Literature': "It is in the last half century that truly 'modern' Arabic has appeared. Here, two trends can be observed ... On one hand, there is a continuation and a development of the nahḍah (s. u., d. Verf.) principles aimed at moulding the golden age language to modern uses ... The trend is more perceptible in essayists and historians, and generally in writing expressive of abstract thought. On the other hand, scientific and imaginative writing has been heavily influenced by European models. Calques on the usage of French and English are encountered both in the field of lexicon and in that of tournure. One of the most noticeable things about the modern vocabulary is the extent to which pure Arabic words have had their field of reference either narrowed or expanded in congruence with European semantic fields" (ders., in: Cambridge Literature (1983), S. 8 f.). - nahḍa ist eine "Renaissance-Bewegung" (Wohlfahrt, Halbinsel (1980), S. 115) des vergangenen Jahrhunderts im Libanon-Gebiet; diese arabische nahḍa ist nicht mit der heutigen 'Re-Islamisierung', die von ihren Befürwortern auch an-nahḍa al-islamīyya genannt wird, in einen Topf zu werfen (vgl. Reissners Rezension von Wohlfahrts, Halbinsel (1980), S. 185).

2 So schon El Sabah Kahtan von der 'School of Oriental Studies in Durham': "First of all, I should like to say that my definition of 'Standard Arabic' differs from Professor's Beeston's. Mine relates only to spoken Arabic and more specifically, to the teaching of spoken Arabic to University students. It is no longer reasonable to expect University students whose mother tongue is not Arabic - apart from a few exceptions - to be content with the study of Arabic as a dead language or as a classical language only. In many universities in the West to-day Modern Arabic is in fact taught with all the necessary background of modern history, geography, politics, social structure etc. in the Arab world" (ders., "The Teaching of 'Standard Arabic' to university students whose mother tongue is not Arabic" (1968), in: Actas IV Congresso de estudos àrabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 A 8 de setembro de 1968, Leiden 1971, S. 33).

4.1.1.2 Die Anschauungen von Rodinson und Roemer

Wie oben erwähnt wurde, hatte man sich lange mit der Ansicht begnügt, eine philologische Ausbildung allein würde zur Lösung aller Probleme innerhalb eines linguistisch abgegrenzten Feldes ausreichen. Deshalb wird vom Ende[1] der Vorherrschaft der Philologie ("la fin de l'hégémonie de la philologie"[2]) gesprochen. Maxime Rodinson begründet dies mit der starken Zunahme zugänglicher Materialien, die zusammen mit den sich verfeinernden Methoden der Forschung und deren Instrumentarien der Analyse den Wissenschaftler in die Lage versetzen, jetzt zwar den sprachlichen Bereich nicht ganz zu vernachlässigen, aber doch insgesamt weniger Zeit darauf zu verwenden.[3]

Zu einer ähnlichen Auffassung wie sein Kollege aus Frankreich kommt der deutsche Orientalist Hans Robert Roemer. Hiernach wäre die philologisch-sprachwissenschaftliche Seite der Orienta-

---

1 Ein anderes 'Ende' meint Watt: "Man kann behaupten, daß die 'abendländische Islamforschung' in einem gewissen Sinn einen Endpunkt erreicht hat. Sicherlich, Islamstudien werden immer noch und auch in Zukunft betrieben, doch sie sind ein Feld gemeinsamer Forschungsarbeiten von muslimischen und westlichen oder, allgemeiner gesagt, nichtmuslimischen Wissenschaftlern" (ders., in: Watt/Welch, Islam I (1980), S. 36).

2 Rodinson, fascination (1981), S. 106 (der Text ist bereits 1974 erschienen in: Schacht/Bosworth, Legacy (1979), S. 9-62, hier S. 62 oder in deutsch in: Vermächtnis (1980), S. 81).

3 A. a. O. - In dem Vorwort von Rodinson zur französischen Ausgabe von Watt's 'Muhammad at Mecca' weist er der Philologie in bezug auf den Islam mit ermunternden Bemerkungen den Platz einer Grundlage zu: "Avec la possession d'une technique de base telle que la philologie ou la critique textuelle et un bagage de connaissances sur un domaine limité, bagage que l'on peut acquérir facilement quand on est rompu aux méthodes du bachotage, on peut écrire aisément vingt ouvrages neufs, intéressants, précieux comme éléments dont devra tenir compte une science à constituer" (ders., in: Watt, Mahomet à la Mecque (1977), S. 7).

listik bis in die letzten Jahre hinein stark überbetont worden.[1] In diesem Zusammenhang überlegt Eugen Wirth, ob "man mehr als bisher auch solche Orientalisten fördern (sollte), für welche das Studium von Sprachen und Literatur nicht Endziel und Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, Werkzeug und unabdingbare Voraussetzung zu Forschungen auf anderen Bereichen darstellt."[2]

Diese seit 1970 zu beobachtende Änderung des 'orientalistischen Bewußtseins'[3] hat sich insofern immer mehr durchgesetzt, als 1977 in der Schaffung einer Sektion 'Moderner Orient' auf dem Deutschen Orientalistentag ein Zeichen gesetzt wurde: "Erstmals in der langen Geschichte der deutschen Orientalistik waren in diesem Rahmen Referate von Nicht-Orientalisten zugelassen."[4]

---

1 Zit. n. Wirth, Eugen, "Orientalistik und Orientforschung. Aufgaben und Probleme aus der Sicht der Nachbarwissenschaften", in: ZDMG, Supplement III, 1, 1977, S. LXV zit. n. Hünseler, Peter und Haarmann, Ulrich, "Gegenwartsbezogene Orientforschung und deutsche Orientalistik", in Kaiser/Steinbach, Beziehungen (1981), S. 214-219, hier S. 215

2 Wirth, a. a. O., S. LXVI

3 Stefan Wild in: ZDMG, Supplement II (1974), S. XXI

4 Hünseler/Haarmann, a. a. O., S. 217. - Vgl. auch Little, "Critiques", in: MuslimWorld 69 (1979), S. 110-131, hier S. 129 f. Anm. 47, wo es heißt: "Cf. C. A. O. van Nieuwenhuijze, 'The Trend in Middle East Studies as illustrated by the Dutch Case' (unpublished paper, December, 1976, p. 13: 'There is reason to wonder, from a methodological point of view, whether a typically historical-philological islamology remains an acceptable proposition.' It is also worthy to note that after considerable controversy it was decided in 1974 to transform the 30th International Congress of Orientalists (held in 1976) into the 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa. Subsequent meetings of that body will presumably share the same fate."

4.1.2 Das Problem und seine Handhabung in der vorliegenden Arbeit

Beim Lesen von Facharbeiten ist zu berücksichtigen, daß in der Regel nur die gesicherten Forschungsergebnisse veröffentlicht werden und daher sämtliche, oft sehr ins Detail oder über das Thema hinausgehende, Vorarbeiten, die für den Leser ebenfalls interessant und anregend sein könnten, einfach wegfallen.[1] "Auch zu Fragen der Forschungsorganisation, der verwendeten Instrumente und der Erfahrungen, die im Verlauf der Untersuchung gesammelt wurden, wird meist gar nicht oder dann nur summarisch berichtet."[2] Weil in der vorliegenden Arbeit ein nicht alltäglicher Forschungsgegenstand der Politikwissenschaft abgehandelt wird, versucht der Verfasser, die Konturen jener Punkte, welche üblicherweise im Endprodukt aufgehen, noch nachvollziehbar stehen zu lassen. Insbesonders bei den Erläuterungen zu den methodischen Fragen ist dies zu sehen. Und dieser Abschnitt ist eigentlich ein weiteres Eingehen auf das bereits vorgestellte 'sprachliche Kriterium'.[3]

Zurück zum Sprachenproblem. Im oben angedeuteten Kontext meint Claude Cahen, daß es im modernen Orient durchaus Länder gebe, deren Geschichte vollständig auf der Grundlage französischer und englischer Dokumentation geschrieben werden könne.[4] Nun ist

---

1 Gelegentlich tauchen dann die 'wertvolleren' Teile solcher Abfallprodukte, wenn sie zu kleineren Arbeiten ausreifen konnten, in Festschriften oder ähnlichen Publikationen auf.

2 Atteslander, Methoden (1971), S. 63

3 Man kann natürlich auch den Teil über den Text an sich dazuzählen. Das gleiche gilt für den anschließenden Abschnitt über den Hintergrund des Textes, bei dem eine weitere Ausführung zum 'chronologischen Kriterium' erfolgt.

4 Cahen, "Editor", in: diogenes 49 (1965), S. 138. Allerdings könne es nach ihm nicht angehen, die ältere Geschichte der orientalischen Völker zu schreiben ohne ihre Sprachen zu kennen (a. a. O., S. 137 f.). Bertold Spuler bemerkt in einer Rezension Halperns (Politics (1963)): "Bei seiner Untersuchung benützt H. nur westliche, meist englisch geschriebene Literatur. Es zeigt sich dabei, wie weit man ... damit auch einheimisches Material (in Übersetzungen oder Übersichten) erschließen kann" (ders., in: Der Islam 40 (1964), S. 212).

aber zum einen ein Stück frühislamischer Geschichte, wie sie sich in der 'Gemeindeordnung' präsentiert, Objekt der Untersuchung. Zum anderen wird die 'Gemeindeordnung von Medina' in ihrem möglichen Bezug zur Zeitgeschichte bzw. ihr ideologischer Stellenwert im Ansatz des islamischen politischen Fundamentalismus dargestellt und analysiert. Das Fazit der hierüber angestellten Überlegungen besteht für den Verfasser darin, daß genügend Arabischkenntnisse[1] zu erwerben sind, die für ein Verständnis des Originals ausreichen, ansonsten mit der Beherrschung wichtiger europäischer Sprachen[2] auszukommen ist, um das gestellte Thema unter den beschriebenen Arbeitsbedingungen in den Griff zu bekommen.

Ein letztes Problem[3] darf dabei nicht vergessen werden. Diese Analyse eines sehr wichtigen Dokumentes islamischer Geschichte leidet notgedrungenermaßen an einem besonderen Defekt: In einer europäischen Sprache zu schreiben impliziert ein Benützen von europäischen Fachausdrücken, die aus eben dieser europäischen Sprache stammen. Aber diese Termini haben ihre Grundlagen in 'westlichen'[4] Kategorien des Denkens und der Analyse, welche

---

1 Es werden hier keine Arabischkenntnisse vorgegaukelt, welche übrigens leicht zu entlarven wären (vgl. Johannes Reissners Besprechung von Eberhard Wohlfahrts 'Die Arabische Halbinsel' in: Welt des Orients), aber es müssen schon zwei Semester Arabisch aufgewendet werden, um in der Lage zu sein, Probleme der Transkription bzw. Transliteration, der Namensansetzung und der wichtigen Begriffe bei der Übersetzung der 'Gemeindeordnung' überhaupt zu erkennen. Allerdings genügt das erworbene Wissen kaum, jene dann auch zu lösen.

2 Obwohl die 'Gemeindeordnung von Medina' bisher in der Literatur vergleichsweise wenig Beachtung gefunden hat, ist hierzu ein Materialvorrat in europäischen Sprachen vorhanden, der eine erste Beurteilung durchaus ermöglicht. Dies gilt um so mehr für den Fundamentalismus im Islam.

3 Vgl. S. 50 f. d. vorl. Arb.

4 Das Problem stellt sich ähnlich in den osteuropäischen Forschungen.

sich selbst in der Hauptsache aus der Geschichte eben dieses Westens ableiten. Ihre Anwendung auf Bedingungen einer fremden Gesellschaft, einer Gesellschaft, die von der anderen verschiedenen Einflüssen und Lebensstilen geprägt wurde, kann im günstigsten Falle nur in einer Analogie erfolgen. Man muß sich ständig der Gefahr bewußt sein, zu falschen Schlußfolgerungen zu gelangen.[1] Dies sei am Beispiel des Begriffs Feudalismus, welcher oft auf die islamische Frühzeit angewendet wird, verdeutlicht.

Maxime Rodinson[2], erklärter Marxist, stellt den Feudalismus-Begriff allgemein und insbesondere wie er sich in der marxistischen Dogmatik herauskristallisiert hat in Frage und schlägt vor, ihn mit 'System mit vorherrschender Leibeigenschaft' zu ersetzen. Unter anderem stützt er sich dabei auch auf seine Betrachtungen, in denen er zwischen 'Produktionsweise' und'ökonomische Gesellschaftsformation' unterschieden wissen möchte (nicht zur Freude der Dogmatiker unter den Marxisten). Da hier der Begriff an sich abgelehnt wird, erübrigt es sich nach Meinung des Verfassers der vorliegenden Arbeit, ihn mit dem Islam mittelalterlicher Ausgestaltung in Zusammenhang zu bringen.

Bernard Lewis[3] läßt den Begriff noch gelten, aber bezieht ihn streng auf jene Gesellschaftsform, welche in Westeuropa zwischen dem Zusammenbruch des Römischen Reiches und dem Beginn der Neuzeit bestand. Seiner Meinung nach würde aber eine Anwendung, außer er wäre sorgfältig für den neuen Kontext definiert, auf andere Länder und Geschichtsperioden unvermeidlich den Eindruck vermitteln, daß der so beschriebene Gesellschaftstyp mit dem

---

1 Lewis, History (2/1967), S. 19 f.

2 Rodinson, Kapitalismus (1971), S. 91-104

3 Lewis, a. a. O., S. 20

Feudalismus Westeuropas identisch oder ihm wenigstens ähnlich sei. Jedoch seien zwei Gesellschaften nicht genau dieselben und obwohl die Gesellschaftsformation im Islam zu gewissen Zeiten doch einige wichtige Ähnlichkeiten zum Feudalsystem Westeuropas aufweise, könne dies niemals eine vollständige Identifizierung, welche der uneingeschränkte Gebrauch des Begriffs[1] mit sich bringt, rechtfertigen.

Nicht für angemessen hält Louis Gardet derlei Begriffe (Klassen, Kapitalismus und schließlich Feudalismus) aus dem abendländischen Kulturkreis, gerade bei Fragen von Eigentumsverhältnissen oder der Arbeitsorganisation.[2] Solche Wörter wie Staat, Religion, Souveränität und Demokratie haben im Zusammenhang mit dem Islam eine ganz andere Bedeutung und Lewis[3] weist sogar noch darauf hin, daß selbst in den verschiedenen Teilen Europas ihre Bedeutung unterschiedlich ist. Leider kann man beim Schreiben in einer

---

1 Z. B. benennt Abdelghani Megherbi die Qurais̆ zur Zeit des Propheten als Feudalherren (féodaux) und deren Gesellschaftssystem als Feudalismus (féodalité) (ders., Monde (1977), S. 64). Ein unbefangener Leser muß zur Schlußfolgerung kommen, daß zur Zeit des Propheten in Mekka ein Feudalsystem herrschte. - Monika Tworuschka, Rodinson folgend, sieht sich gar zur Verteidigung des Islam veranlaßt (dies., Verfassung (1976), S. 66).

2 Gardet, "schèmes" (1979), S. 84. - Ein Beispiel liefert Maududi: "The concept of 'class struggle' could never gain ground in the economic politics of the Madinite State. Differences in income and wealth were never regarded as an evil in themselves which must at all costs be eliminated" (ders., Constitution (7/1980), S. 195).

3 Lewis, History (2/1967), S. 20. Vermutlich denkt Lewis an Osteuropa und die Lehren des Marxismus-Leninismus. Er geht noch weiter: Lewis bezieht bei dieser Behauptung auch die modernen orientalischen Sprachen mit ein, die seit fast einem Jahrhundert von der westlichen Denkungsweise (da muß auch der Einfluß des Marxismus-Leninismus wieder hinzu gedacht werden) und Kategorienbildung beeinflußt sind.

europäischen Sprache den Gebrauch solcher Wörter nicht umgehen[1] und es empfiehlt sich, wenn sie denn schon gebraucht werden, ständig den islamischen Kontext und nicht die entsprechenden westlichen Implikationen[2], wenn dies nicht ausdrücklich gefordert ist, vor Augen zu haben.

---

1 Diese Schwierigkeit sieht auch Christiane Rajewsky: "Ein besonderes Problem bei der Verarbeitung des zu diesem Thema (Krieg im Islam, d. Verf.) verwendeten Materials bestand in dem Mangel an sozialwissenschaftlichen Kategorien und Theorien in der älteren wie auch in der modernen Islamwissenschaft vor allem deutscher Sprache, die nur zum Teil damit erklärt werden kann, daß die Begründer dieser Disziplin im deutschsprachigen Raum vorwiegend Theologen und Philologen gewesen sind" (dies., "Krieg", in: Der gerechte Krieg (1980), S. 13-71, hier S. 60 Anm. 5).

2 Lewis, History (2/1967), S. 20. - Ähnlich auch Nagel in seinem zweibändigen Werk über den 'Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime': "Die Wörter 'Staat' und 'Gemeinwesen' gebrauche ich nur im unspezifischen Sinn und nicht in Übereinstimmung mit einer der europäischen Theorie hierzu. Diese sollten niemals aus ihrem historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang gerissen und auf einen fremden Kulturkreis übertragen werden. Ein derartiges Verfahren leistet nur Mißverständnissen Vorschub. Mit 'Staat' bezeichne ich darum nur ganz allgemein ein über ein größeres Gebiet hin wirksames Gefüge institutionalisierter Herrschaft; das Gemeinwesen bilden die von diesem Gefüge zu einer Gemeinschaft sui generis zusammengeschlossenen Menschen" (ders., Staat I (1981), S. 8 f.

4.2 Anmerkungen zu Übersetzungen der 'Gemeindeordnung von Medina'

4.2.1 Zur Übersetzertätigkeit allgemein

Im Mittelpunkt der Analyse steht die 'Gemeindeordnung von Medina' und zwar in einem vom Verfasser erstellten Übersetzungsversuch[1] und der Transliteration des arabischen Textes. Eine Transliteration des arabischen Textes ist dem Verfasser nicht bekannt und eine neuere deutsche Übersetzung steht nicht zur Verfügung.[2] Da der Verfasser kein Philologe ist, erfordert die Übersetzertätigkeit allgemeine Überlegungen. Grundsätzlich ist zu fragen, für welche Zwecke die Übersetzung gemacht wird und welchen Kriterien sie genügen muß. In den folgenden Ausführungen[3] werden zunächst einmal drei Arten von Übersetzungen unterschieden: die nachempfundene Übersetzung, die erläuternde Übersetzung und die wissenschaftliche Übersetzung.

4.2.1.1 Die nachempfundene Übersetzung

Übersetzungen die zu dem Zweck angefertigt werden, eine Sekundärliteratur mit einem Werk, das annäherungsweise den gleichen Eindruck hervorruft wie das Original, zu bereichern, nennt Hodgson

---

1 Dabei wurden frühere deutsche Übersetzungen und Übersetzungen in andere europäische Sprachen eingesehen und vor allen Dingen das Original selber zur Deutung beigezogen.

2 Die Übersetzung von Rotter in dessen auszugsweisen Prophetenbiographie-Übersetzung (Ibn Isḥâq. Das Leben des Propheten (1976) ist eine gute Grundlage, aber für den vorliegenden Zweck nicht ausreichend.

3 Diese Ausführungen beziehen sich im wesentlichen auf die Gedanken von: Hodgson, Venture I (1974), S. 67 ff.

'nachempfunden' oder wörtlich: wieder-erschaffend bzw. neuschöpferisch ("re-creative") . Jene sind häufig, und dort auch zweckmäßig, in Dichtung und Prosa der sogenannten schöngeistigen Literatur zu finden.[1]

4.2.1.2 Die erläuternde Übersetzung

Der Übersetzer wird hier versuchen, sich ganz an die Vorlage zu halten, wenn der Zweck in der Erklärung und Interpretation eines Textes liegt. Jedoch kann er es nicht - wie oben bereits erwähnt - vermeiden, daß zum einen durch die Übersetzung (andere Begriffsstrukturen der Wörter!) die Aussageweise[2] des Werkes verändert wird und zum anderen der übersetzte Text das Verständnis des Leseres (ungeachtet der beigefügten Anmerkungen) beeinflußt. Beispiele hierfür findet man in den neueren kritischen Textausgaben der Literatur, die zudem Züge der nachempfundenen Übersetzung tragen.[3] Aber weder die nachempfundene noch die erläuternde ("explanatory") Übersetzung können für den Forscher das Original ersetzen.

---

1 Ideal ist in diesem Fall, wenn der Übersetzer zugleich Künstler bzw. Schriftsteller oder Dichter ist. In der Orientalistik gibt es hierfür ein Beispiel: die Koran-Übersetzung von Friedrich Rückert (1788-1866). Dieser Auszug, so unzulänglich er manche philologische Probleme zu lösen vermag, wird auch heute noch von Experten denen empfohlen, die etwas vom Zauber der koranischen Sprache erfahren möchten.

2 Zum Beispiel fällt bei manchen 'Gemeindeordnungs'-Übersetzungen der archaische Duktus weg oder es verschwindet der Vertragsgeist der einzelnen Klauseln.

3 Zu dieser Kategorie könnte man Gernot Rotters Übersetzung der 'Gemeindeordnung' zählen. Er zog sich aus der Affaire, indem er "aus Gründen der Lesbarkeit" (ders., Leben (1976), S. 17) wo es sprachlich nicht möglich war, "das Original 'wörtlich' wiederzugeben" (a. a. O.), gelegentlich in die Paraphrase auswich.

4.2.1.3 Die exakte wissenschaftliche Übersetzung

Dieser Typ dient all denjenigen, die - aus welchen Gründen auch immer - besonderen Forschungswegen folgen und in Ermangelung der erforderlichen Sprachkenntnisse auf Übersetzungen angewiesen sind. Solchen Übertragungen muß es dann gelingen, als "precise study translation". (Hodgson) die ursprüngliche Information im gleichen Gewande zu reproduzieren, damit die Möglichkeit zu eigenständigem Interpretieren dieser Nachricht gewährleistet ist.

Als besonders geeignet scheinen z. B. Urkunden, wissenschaftliche Abhandlungen, Chroniken und auch wissenschaftliches Sekundärmaterial, in denen mit sinnreicher Methode, Beherrschung grammatischer Gepflogenheiten ist Voraussetzung, adäquate Wendungen, eventuelle Mehrdeutigkeiten u. dgl. m. zum direkten Ausdruck gelangen. Direkter Ausdruck ist hier nicht gleichbedeutend mit wörtlicher Übersetzung, welche eine exakte wissenschaftliche Übersetzung kaum sein kann, sondern bedeutet, daß eine ausreichende Anzahl bestimmter technischer Ausdrücke verfügbar ist und gelegentlich in Klammern und Fußnoten auf z. B. zusätzliche unübersetzbare Bedeutungen hinzuweisen ist.[1] Die Feuerprobe haben Übersetzungen solcher Art bestanden, wenn die Rückübertragung in die Originalsprache die ursprüngliche Form ergibt.[2]

---

1 Ein erwähnenswertes Beispiel ist die bekannte Koran-Übersetzung von Rudi Paret, welche auch für die vorliegende Untersuchung herangezogen wurde. Dieses international geschätzte Lebenswerk des 1983 verstorbenen Tübinger Professors für Orientalistik wurde von ihm um einen 'Kommentar und Konkordanz' ergänzt.

2 Bei manchen Stellen im Koran und auch in der 'Gemeindeordnung' kann sich der Verf. d. vorl. Arb. dieses Gelingen allerdings schwerlich vorstellen, weil es da auch um einige zum Teil unklare und umstrittene Passagen bzw. Verse und Paragraphen handelt.

4.3 Bemerkungen zur Guillaumschen Übersetzung der 'Gemeindeordnung'

Leider gibt es weit mehr Übersetzungen der beiden erst genannten Arten.[1] Die Wichtigkeit dieser Bemühungen wird meist gering geschätzt und zwar nicht nur hierzulande. Deshalb wurde allgemein das Erscheinen der Guillaumschen Übersetzung der Prophetenbiographie begrüßt. In ihr befindet sich auch die 'Gemeindeordnung', auf welche auf diese Weise wieder als einer neuen, aktuellen Übersetzung[2] zurückgegriffen werden konnte.

Bei der Abgrenzung des zu analysierenden Materials wurden bereits die verschiedenen Rezensionen[3], in denen die 'Gemeindeordnung' erhalten wurde, erwähnt. Der wichtigste Text befindet "sich in Ibn Isḥāq's sīra ohne Angabe der Gewährsmänner[4] und der näheren Umstände."[5] Dieses Werk birgt nicht nur den Text der 'Gemeinde-

---

1 Das mag neben vielen anderen Gründen nicht zuletzt auch daran liegen, daß diese mühselige Arbeit allgemein schlecht bezahlt wird und auch keine besonderen 'geistige' Lorbeeren mit solchen Tätigkeiten zu ernten sind.

2 Daß sie auch heute noch, sie erschien immerhin 1955 zum ersten Mal, als wichtige Quelle anerkannt ist, beweist nicht zuletzt die Aufnahme eben dieser Guillaumschen Übersetzung in das 'MedievalEurope: a short sourcebook' (1982), S. 56-58 als Ibn Isḥāq, "The 'Constitution of Medina', 622", übers. v. A. Guillaume. - Allerdings veröffentlichte nur ein Jahr später, 1956, W. M. Watt sein 'Muhammad at Medina' und die dortige Widergabe der 'Gemeindeordnung' wurde bis heute so etwas wie eine Standardübersetzung.

3 Vgl. S. 38 f. d. vorl. Arb. - Das Original ist nicht vorhanden und es können lediglich darüber Vermutungen aufgestellt werden, ob z. B. das Dokument im Original Unterschriften trug.

4 Zur isnād-Kette vgl. S. 27 Anm. 6 d. vorl. Arb.

5 Buchbesprechung von Erwin Gräf (Hamidullah, Muhammad, Le Prophète de l'Islam, I : Sa Vie, II : Son Oeuvre (Etudes Musulmanes VII), Paris 1959), in: ZDMG 112 (1962), S. 395-403, hier S. 398

ordnung, sondern ist auch sonst eine der wichtigsten Quellen[1] der frühislamischen Zeit. Die Wiedergabe der 'Gemeindeordnung' wie sie in dieser sīra Aufnahme gefunden hat, wird als der Text schlechthin benützt.[2] Aus diesem Grunde folgen einige Bemerkungen zur Übersetzertätigkeit von Alfred Guillaume, der als zweiter versucht hat, die sīra in eine europäische Sprache zu übertragen.[3]

Die in der Ibn Hišām-Bearbeitung vorliegende sīra Ibn Isḥāqs gab es lange Zeit nur die inzwischen längst vergriffene deutsche Übersetzung von Gustav Weil[4]. 1955 hat Alfred Guillaume eine Übersetzung vorgelegt, die die Weilsche Übersetzung an philologischer Genauigkeit und guter Lesbarkeit übertrifft. Arabische

---

1 Die andere wichtige Rezension findet sich in Quāsim b. Sallām Abū ᶜUbaid's Kitāb al-amwāl, Kairo o. J., S. 202 ff. (arab.), "§ 517, und zwar auf Ibn Šihāb zurückgeführt: qāla balaġanī anna rasūla ᵓllāhi kataba bi-hāḏā l-kitāb" (Gräf, Rezension, in: ZDMG 112 (1962), S. 398). Der Unterschied zu Ibn Hišām als Redakteur der Ibn Isḥāqschen sīra besteht in, wie schon angesprochen, verschiedenen mehr oder weniger wichtigen Auslassungen und Textvarianten, die auf eine verschieden gelesene schriftliche Quelle hinweisen.

2 Eine Übersetzung in eine europäische Sprache von Abū ᶜUbaids Text ist d. Verf. d. vorl. Arb. nicht bekannt. Die Abweichungen hat ausführlicher Serjeant ("Pacts" (1978), S. 40ff.) festgehalten; aber auch Gräf ging schon 1962 (Rezension, in ZDMG 112 (1962) darauf ein.

3 Die Ausführungen folgen im wesentlichen den Anmerkungen in der von Rudie Paret in 'Der Islam' 32 (1956), S. 334-342 verfassten Rezension zu Guillaume. -Vgl. dagegen die äußerst kritischen Bemerkungen zu Guillaume, dessen Übertragung übrigens auch von Muslimen gern benutzt wird; z. B. Siddiqi, Aslam, "Jihād, an instrument of revolution", in: Islamic Studies 2 (1963), S. 383-398. Ein scharfer Kritiker ist Tibawi, welcher u. a. die Qualität der Weilschen Übersetzung weit höher setzt als die von Guillaume (ders., in: "On the Orientalists again", in: Muslim World 80 (1980), S. 58).

4 Weil, Gustav (Übers.), Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, 2 Bde., (1864); der Text der 'Gemeindeordnung' ist auf den Seiten 250-253. Als Grundlage benützte er die Wüstenfeldsche Ausgabe (s. Lit.verz.); dort findet sich die 'Gemeindeordnung' auf S. 341-343.

Ausdrucksweisen sind zum Teil stark abgewandelt, aber ohne daß damit dem Sinnzusammenhang Gewalt angetan wäre. Guillaume sagt selbst im Vorwort, er habe sich bemüht, "to follow the text as closely as possible without sacrificing English idiom."[1] So wird jeder, der auf die wichtigste Quelle über das Leben des Propheten zurückgreift, von dieser Übersetzung Gebrauch machen und sogar, so Paret, auch wenn er in der Lage ist, das arabische Original einzusehen[2], dem wo eine wörtliche Wiedergabe nicht möglich war, so doch sinngenmäß gerecht wurde.

4.4 Die verschiedenen Übersetzungen der 'Gemeindeordnung'

4.4.1 Die Bildung von weiteren Kriterien

Neben der Rezension des Ibn Hišām im Original wurden verschiedene Übersetzungen in europäische Sprachen eingesehen, welche hier alphabetisch angeführt und mit einem systematischen Kurzkommentar versehen sind. Ein Anspruch auf Vollständigkeit kann nicht erhoben werden. Weder in bezug auf die Sprachen selbst (osteuropäische Übersetzungen bleiben z. B. unberücksichtigt, wobei dem Autor deren Existenz nicht bekannt ist), noch auf die in den jeweiligen Sprachen existierenden Übersetzungen überhaupt. Dennoch lag das Bemühen des Verfassers darin, alle in Erfahrung gebrachten Übertragungen heranzuziehen, was mit Ausnahme einer kleinen Schrift von Hamidullah, auch gelang. Fast alle Übersetzungen basieren

---

1 Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad, Karachi u. a. 5/1978, S. xl

2 Dazu Guillaume: "I have followed the pagination of the excellent textus receptus of Wüstenfeld's edition 1858-60; but the text I have actually used is the Cairo edition of 1355/1937 produced in four parts by Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and ʿAbdu'l-Ḥafīẓ Shalabī which prints at the bottom of the page most of the notes from Abu Dharr and Suhaylī that W. relegated to the second volume of his altogether admirable edition." (ders., Life (5/1978), S. xli). In der genannten Kairo-Ausgabe befindet sich der Text (arab.) auf S. 501-504.

lediglich auf der von Ibn Isḥāq in der Rezension des Ibn Hišām überlieferten Form. Geringe Abweichungen von dieser Fassung durch Abū ᶜUbaids Text, welche einige wenige Autoren (wie Hamidullah, Gräf und Serjeant) berücksichtigen, sind dort auch kenntlich gemacht.

In der alphabetischen Ordnung sind nicht nur die jeweils vollständigen Texte, sondern auch Literaturhinweise zu Teilübersetzungen u. ä. m. (s. Punkt I) angezeigt. Die einzelnen Positionsangaben erfolgen nach folgendem Schlüssel:

I : Vollständiger Text; Textauszüge; Zusammenfassung(en); allgemeine Hinweise; Hinweise zu einzelnen Paragraphen oder Punkten.

II : Auf welcher Basis wurden Übersetzungen angefertigt; auf welche Übersetzungen wird verwiesen; es handelt sich um eine eigene Übersetzung.

III: Wie wird die 'Gemeindeordnung' benannt und welche Einschätzung erfährt sie.

IV : Es wird von einer Einheitlichkeit der 'Gemeindeordnung' ausgegangen bzw. sie wird nicht in Frage gestellt; der Autor nimmt zwei oder mehrere Teile, relativ unabhängig voneinander entstanden, an.

V : Die Datierung der 'Gemeindeordnung'.

VI : Besondere Hinweise, interessante Bemerkungen.

Folgende Abkürzungen wurden verwendet:

- : Der Autor ist zu keiner definitiven Aussage gekommen.

Nd : Nachdruck

GO : 'Gemeindeordnung von Medina'

E : Einheitlichkeit der 'Gemeindeordnung'

Ü : Übersetzung

4.4.2 Die Übersetzungen

Es folgen hier die in Erfahrung gebrachten Übertragungen:

Andrae, Mohammed, Leben (1932, Nd 1977)

I : Mit kurzen Hinweisen ist die GO auf S. 110 f. angesprochen.

II : "Ibn Ischaq" als Quelle angegeben.

III: Der Inhalt der GO wird "in einem wichtigen Aktenstück angesprochen, das Ibn Ischaq in seiner Biographie wiedergibt" (S. 110). Sie ist der "erste Entwurf zu der theokratischen Verfassung" (S. 111).

IV : E ist keine Frage.

V : "Wahrscheinlich aus dem zweiten Jahre der Auswanderung stammend" (S. 110).

VI : Die vielen die Juden betreffenden Klauseln bleiben unerwähnt. Für die meisten Autoren ist aber die Behandlung der Juden durch den Propheten eine wichtige Orientierungshilfe für die zeitliche Einordnung.

Antes, Ethik/Politik (1982)

I : Antes bietet unter seiner Überschrift 'Die Verfassung von Medina' (S. 29 ff.) den Text von Rotter (vgl. dort), dem er dessen Anmerkung (drei Sätze) vorspannt. Eine weitere Bezugnahme im Rahmen seiner Arbeit erfolgt nicht, deshalb entfallen hier II bis VI.

Arabi, l'Islam (1954)

I : S. 22 f. steht nicht der Text der GO, sondern eine thesenartige Zusammenfassung in zwei Blöcken.

II : Hierbei ist der erste Block von Caussin de Percefal (Bd. 3 (1848), S. 22-24, vgl.dort) übernommen und in zehn Punkte aufgeteilt worden. (Hier ist ein Fehler entstanden: es muß lieu sacré und nicht bien sacré heißen.) - Verwiesen wurde zudem auf Ibn Hišam und Hamidullahs Ü im Corpus (1935, vgl. dort).

III: "Il (Mohammed, d. Verf.) promulga la célèbre Charte de Médine" (S. 16).

IV : Trotzdem Arabi auf Hamidullah verweist - jener nimmt ausdrücklich eine Zweiteilung an (vgl. dort) - stellt Arabi die E nicht in Frage.

V : "En l'an 1 de l'Hégire (622)", so auf S. 16 und auf S. 22: "623 de l'ère chrétienne".

VI : Auf S. 22 werden die drei großen Judenstämme Quainuqāʿ, Naḍīr und Quraiẓa dergestalt erwähnt, daß man den Eindruck hat, dieselben wären Vertragspartner innerhalb der GO, weil sie "à elles seules presque la moitié des habitants Médinois" bilden und so "la Charte du Prophète était établie principalement entre ces deux communautés: musulman et juive." Leider zeigt Arabi nicht, wie er zu diesen Schlußfolgerungen kommt. Im übrigen spricht Arabi auf S. 16 auch von "ces trois Communautés" (les Musulmans, les Juifs et les Hypocrites, d. Verf.).

<u>Buhl, Leben (1930, Nd 1954/1961)</u>

I : Kein Text, dafür eine Zusammenfassung auf S. 209-212.

II : Nennt neben "Ibn Isḥāk", als zweite Quelle "Saijid an-Nās (+ 734)".

III: GO heißt bei Buhl eine "theokratische Verfassung".

IV : E ist keine Frage.

V : Sie wird hier auf die Mitte des zweiten Jahres der hiǧra, vor der Schlacht bei Badr, angesetzt.

VI : Vgl. S. 32 Anm. 1 d. vorl. Arb.

<u>Caetani, Annali I (1905)</u>

I : S. 395-402 befindet sich die 'freiere' ("freer", Wensinck, Jews (1908), S. 51), italienische Ü der GO, aufgeteilt in 48 Artikeln.

II : Eigene Ü, vgl. Punkt I.

III: "La costituzione della comunità Madinese" (S. 391).

IV : E ist keine Frage.

V : Caetani schließt sich in der Datierungsfrage der Argumentation von Wellhausen (vgl. dort) an, also "prima della battaglia di Badr" (S. 403).

VI : S. 406 finden sich viele Literaturhinweise. Ergänzt sind sie, für die Zeit der Edition recht ausführlich, in Caetanis Chronographia (1912), S. 5 (s. Lit.verz.). Bei diesen zwanzig Angaben sind nicht nur die Stellen von Ü-en, sondern auch sonst wichtige Belege zur GO zu finden; neben arabischen auch fast alle deutschen damals bekannten Bearbeitungen).

Caussin de Percefal, l'histoire (1847-48)

I : Auf den Seiten 22 bis 24 des dritten Bandes erfolgt eine Zusammenfassung ohne einzelne Paragraphen.

II : -

III: "Voici quelles étaient les principales dispositions de cet acte, le premier par lequel Mahomet signala sa puissance naissante" (S. 22).

IV : E ist keine Frage.

V : Er hält sich an die Vorlage von Ibn Isḥāq bzw. Ibn Hišām und bringt die GO zeitlich vor der 'Verbrüderung', wie die übrigen Autoren auch, die die Vorgabe der angesprochenen Rezension 'unkritisch' übernehmen, z. B. Weil und Guillaume.

VI : -

El Corán, übers. v. Juan Vernet (3/1973)

I : S. XXIII-XXVI eine Zusammenfassung der GO, einschließlich einzelner Paragraphen.

II : -

III: "La situación legal de estos elementos heterogéneros fue definido por el pacto concluido entre los musulmanes y que, afortunadamente, se nos ha conservado" (S. XXIII).

IV : E ist keine Frage.

V : Nach der Schilderung zu urteilen, wird die zeitliche Einordnung wie bei Ibn Isḥāq vor der 'Verbrüderung' vorgenommen.

VI : -

Denny, "Ummah" (1977)

I : Der vollständige Text der GO befindet sich auf S. 40-42 in 47 Artikeln.

II : Denny benützt Watts Ü (Watt, Medina (1956), vgl. dort), welcher der Einteilung Wensincks (dems., Jews (1908), vgl. dort) und auch dessen Gedanken folgt. Denny verfährt nicht immer konsequent, z. B. läßt sein"alongside" in § 25 GO eine andere Interpretation zu als Watts "along" an dieser Stelle.

III: "The 'Constitution of Medina', a primary source for our knowledge of the founding of the Ummah" (s. 30).

IV : Folgt Serjeant (vgl. dort) und Watt.

V : Wie Punkt IV, trotz seiner Zweifel S. 39: "We do not know for sure."

VI : Spricht von dem "ancient document, which does not appear in any other historical source" (S. 39; er meint Ibn Isḥāq in der Rezension von Ibn Hišām), obwohl er seine Argumentation stark auf Serjeant stützt, der oft die anderen Quellen nicht nur nennt sondern auch benützt.

Encyclopaedia of Seerah, hrsg. v. Afzalur Rahman, Vol. 1 (1981)

I : Vollständiger Text S. 822 ff.; Achtpunkte-Zusammenfassung S. 644 und eine Zusammenfassung in 15 kleineren Abschnitten S. 824.

II : Es wird die Guillaumsche Ü angegeben, die zwar im großen und ganzen übernommen, aber doch auch an leider nicht kenntlich gemachten Stellen wesentlich geändert wiedergegeben ist , z. B. Ziffer 13, S. 822. Für das Fünfzehnprogramm, das sich unmittelbar anschließt, ist Hamidullah (ders., First (2/1968), dem Verf. d. vorl. Arb. nicht zugänglich) als Quelle angegeben. Aus dem genannten Grund konnte daher auch u. a. nicht überprüft werden, ob Punkt 46 Satz 2 mit der Quelle wirklich übereinstimmt, da Hamidullah diese Stelle üblicherweise ganz anders übersetzt (vgl. die Anmerkung zu § 41 GO d. vorl. Arb.). Für das Achtpunkte-Konzept auf S. 644 zeichnet vermutlich Muḥammad Ḥusayn Haykal, The Life of Muḥammad, S. 180-181, verantwortlich. - Kreuzverweise, Hinweise auf unterschiedliche Ü-en etc. sind im Gesamtwerk nicht vorhanden; ein Register-Band wäre hier nützlich.

III: Unter der Kapitelüberschrift "The Treaty with the Jews" (S. 644, gemeint ist die GO), wird die GO als "one of the greatest political documents in history" bezeichnet. "Muhammad not only established law and order in that chaotic and war-ridden country, but also gave them a most balanced and perfect written constitution to provide them with a workable system of government, guaranteeing the sanctity of fundamental rights for the individual and for the people as a whole" (S. 703). Hier könnte man noch annehmen, es müsse sich um den Koran handeln, da so ausführlich die GO das Zusammenleben nicht regelt. Wenn es aber fünf Sätze weiter heißt: "This is the greatest and most remarkable contribution of Muhammad to the political philosophy of man" (S. 704), bleibt der Leser ratlos. - Auf S. 644 wird die GO als "a Charter of Liberty for the Jews and the other ctizens of Medinah" bezeichnet, also als bilateral, dann wieder, so z. B. auf S. 645, als "tripartite agreement", wobei an anderer Stelle die drei Gruppen "Muhajirun and the Ansar on one side and the Jews on the other" aufgeführt sind. Die Heuchler, Ungläubigen etc. würden hier aber fehlen.

IV : Trotz häufiger Hinweise auf Hamidullah, der eine Zweiteilung vertritt (s. dort), ist die E nicht angesprochen.

V : Aus der Textanordnung und historischen Behandlung kann man schließen, daß die GO nach der 'Verbrüderung' angesetzt wird (vgl. dazu insbesonders S. 643 f,). Ansonsten vergleiche Punkt IV,denn Hamidullah hat sich auch zur Datierungsfrage recht deutlich geäußert.

VI : Verdoppelungen, Ungereimtheiten, Druckfehler (auf der Karte zwischen 832 und 833 ließ man Mohammed bereits 532 statt 632 n. Chr. sterben) und unklare Stellen sind keine Ausnahmen in diesem so groß angelegten Werk über die sīra. Fünf Bände sind geplant, davon sind bislang zwei erschienen. - Unklar in bezug auf die GO ist folgende Stelle (vgl. S. 774): Hat Mohammed mit verschiedenen Judenstämme Verträge geschlossen, die ähnliche Zugeständnisse wie die GO garantieren (die Vermutung liegt nahe wegen der benützten Formulierungen im mittleren Absatz der ersten Spalte S. 774) oder ist die GO direkt gemeint ("all rival tribes ... were fused to one community ... This document was an outstanding landmark in the history of man. It was the first written constitution of any state which granted a charter of liberty to men. For the Jews it was a new era in their history." Damals schon erlebten und überlebten viele der angesprochenen Juden die besagte neue Ära nicht).

Fattal, statut (1958)

I : Kurze Hinweise zum Inhalt der GO auf S. 1 f.

II : Fattal verweist auf die wichtigsten arabischen Quellen, auf Caetani, Hamidullah und die Artikel in der EI (1) über "Madīna" und Muḥammad".

III: Der "Règlement de la communauté de Médine" schreibt er nur eine "courte existence" zu; immerhin subsumiert Fattal sie auch als "la première organisation de la cité de Médine" (alle Zitate S. 1 f.), wo "Muḥammad avait incorporé les Juifs et les Païens à la nation (umma)" (S. 9).

IV : E ist keine Frage.

V : -

VI : Fattal übersetzt diesen frühen umma-Begriff schon mit "nation" (S. 9, vgl. Punkt III).

Gaudefroy-Demombynes, Mahomet (1957, durchges. Aufl. 1969)

I : Hinweise zum Inhalt der GO (S. 114 f.).

II : Verweist auf die Ü von Hamidullah und gibt weitere Literaturhinweise auf S. 599 Anm. 359.

III: Es handle sich um ein "chef-d'oeuvre de politique 'international' qui fut la 'constitution de l'an I" (S. 114).

IV : Er erwägt beim Hinweis auf die Ü von Hamidullah konsequenterweise ebenfalls eine Zweiteilung der GO.

V : Vgl. Punkt III

VI : -

Gräf, Rezension (1962)

I : Einzelne Paragraphen, Hinweise und gezielte Besprechung zur Ü der GO von Hamidullah, S. 398-403.

II : "Die Gemeindeordnung liegt in zwei alten Rezensionen vor ... Ibn Isḥāq's sīra ... Abū ʿUbaid's Kitāb al-Amwāl" (S. 398).

III: GO

IV : Gräf sieht drei Teile; die Anordnung sei durcheinander, Zusätze wären erfolgt u. ä. m. (vgl. hierzu Punkt 7.1.2 über verschiedene Einteilungsschemen d. vorl. Arb.).

V : Gräf konstatiert die logische Zeitfolge: ʿAqaba-Verhandlungen, Verbrüderung (muʾāḫāt), GO (deren 3. Teil später als der 2. Teil anzusetzen wäre; der 1. Teil käme kurz nach der Ankunft Mohammeds in Medina; der 2. Teil aus der Zeit der ersten kriegerischen Unternehmungen; vgl. S. 402 f.).

VI : -

Grimme, Mohammed I (1892)

I : Der Wortlaut der Urkunde findet sich im ersten Band auf den Seiten 78 bis 81, gegliedert in 47 Artikeln.

II : Eigene Ü.

III: "Doch hat uns ein glücklicher Zufall ein Dokument erhalten, in welchem gewissermaßen ein Friedensschluß der Parteien angestrebt wird, die sogenannte Gemeindeordnung Jaṯribs" (S. 75).

IV : E ist keine Frage.

V : Grimme wendet sich heftig gegen Wellhausens Gründe der Datierung der GO vor der Schlacht bei Badr (S. 76 Anm. 1).

VI : Interessant ist Grimmes Vermutung, es wäre nicht Mohammeds Absicht gewesen, durch die GO die "städtischen Verhältnisse" (S. 76) auf Dauer zu regeln, was "zur Genüge aus den Ereignissen der Folgezeit" (a. a. O.) hervorginge.

Guillaume, Life (5/1978)

I : Auf den Seiten 231-233 ist die Ü der GO einschließlich der Präambel in einem fortlaufenden Text, also ohne Einteilung in einzelne Paragraphen wie auch im Original bei Ibn Isḥāq.

II : Eigene Ü.

III: Im dritten Teil des Buches: 'Muhammad's Migration to Medina, his Wars, Triumph, and Death' ist die GO unter der Überschrift:'Covenant with Jews and men of Medina' zu finden.

IV : E ist keine Frage.

V : Unmittelbar vor der 'Verbrüderung' wie im Original bei Ibn Isḥāq bzw. bei Ibn Hišām, dem Redakteur der Ibn Isḥāqschen sīra.

VI : In seinem Buch über den 'Islam (2/1956)' setzt Guillaume die GO indirekt nach der 'Verbrüderung' ("shows how the brotherhood of Islam took precedence", a. a. O., S. 41), obwohl er die GO selbst "probably a year or two after his arrival in Medina" (a. a. O.) legt. Zugegebenermaßen könnte man aber diese Passage unverfänglicher übersetzen.

Hamidullah, Vie (1959/1378 H.)

I : Auf den Seiten 133 bis 137 ist die vollständige Ü (zusätzlich wird Abū ᶜUbaid berücksichtigt) in 47 Artikel, wobei Hamidullah den Text lieber in 52 Artikel aufgliedern würde (ders., a. a. O., S. 125).

II : Als Quellen dienen Ibn Isḥāq und Abū ᶜUbaid; eigene Ü.

III: "La Constitution de la Cité-Etat de Médine" (S. 133).

IV : "L'acte a deux parties distinctes: § 1 à 23 (contenant effectivement 25 articles) visent les Musulmans, et § 24 à 47 (contenant 27 articles) concernant les Juifs" (S. 124 f.).

V : Den ersten Teil datiert Hamidullah auf 1 H., unmittelbar nach der Ankunft des Propheten(S. 125); den zweiten Teil setzt er nach der Schlacht von Badr im Jahre 2 H. an (S. 128).

VI : Vgl. ders., Documents

Hamidullah, Corpus (1935)

I : Als Corpus Nr. 1 auf S. 9-14 die französische Ü. Aus der Präambel wird hier die erste Klausel und somit die üblicherweise als erste Klausel hergenommene Bestimmung der umma(hier: communauté) zur zweiten Klausel. Hamidullah gliedert auch hier in 47 Artikeln (obwohl er 52 sieht) wie oben in 'Vie'. Überhaupt handelt es sich hier schon im Prinzip um die Fassung, wie sie später in'Vie' (außer kleinen Änderungen in der Schreibweise, klarere Deutung von Artikel 36b und 45b etc.) wiedergegeben ist.

II : Vgl. ders., Vie

III: "Préscription aux Musulmans et Convention avec les Juifs" (S. 9).

IV : Hier wird die Zweiteilung in der GO selbst vorgenommen (S. 11).

V : -

VI : Vgl. ders., Documents

Hamidullah, Documents (1935)

I : Eine breite Zusammenfassung mit Hinweisen zu den einzelnen Paragraphen findet sich für den ersten Teil (die §§ 1-23 betreffend) auf S. 20 f. und für den zweiten Teil (die §§ 24-47 betreffend) auf S. 24 f. Insgesamt wird der Hintergrund der GO auf den Seiten 19 bis 29 analysiert.

II : Eigene Ü auf den Quellen basierend (vgl. ders., Vie) und Erwähnung an Ü-en in europäische Sprachen: Wellhausen und Caetani.

III: "La constitution première de l'Etat musulman" (S. 20). Für den zweiten Teil zitiert Hamidullah eine Passage des Lisān al-Arab, ᶜAli ibn Manẓūr, 1-20, Kairo 1883-91, die genaue Stelle ist nicht angegeben, wo einmal "la convention des Musulmans réfugiés et les médinois" und dann "la convention des Juifs" stehe, was eine Deutung für das Annehmen einer Existenz von zwei voneinander unabhängigen Übereinkünften des Autors des Lisān zulasse.

IV : Vgl. Punkt IV bei 'Vie', Punkt I hier und 2. Teil von Punkt III hier. "Ces deux conventions nous sont parvenues amalgamées dans un acte unique" (S. 20).

V : "Les clauses 1-23 de cette convention dateraient de l'année 1 H., et les clauses 24-47 de l'an 2 H. De la sorte, cette division cadrerait admirablement avec le sens général, et chaque des deux parties (1à 23 et 24 à la fin) acquerrait un sens indépendant" (S. 20).

VI : Nach Meinung des Verfassers der vorliegenden Untersuchung ist Hamidullah der erste, der eine Auffassung vertritt, in der gute Gründe das Infragestellen der E der GO erlauben. Zugleich ist er der erste, der weitere Quellen, z. B. Abū ᶜUbaid, benützt. Westliche Orientalisten haben - nach Kenntnis des Autors der vorliegenden Arbeit - erst später diese neuen Impulse für eigene und zum Teil viel weiter gehende Überlegungen (Watt, Gräf und Serjeant) übernommen.

Hamidullah, al-Waṯā'iq (2/1956/1376 H.)

I : Es handelt sich hier um die arabische Ausgabe von Hamidullahs Corpus (1935, vgl. dort). Auch in dieser 2. Auflage findet sich hier der Text als Nr. 1 und zwar ab S. 15, in Ibn Isḥāq's bzw. Ibn Hišām's Fassung mit einem Verzeichnis der Abweichungen Abū ᶜUbaid's. So erübrigen sich weitere Bemerkungen zu den einzelnen Punkten.

Hamidullah, First (2/1968)

I : Diese Schrift mit dem vollen Titel: Muḥammad the Prophet. The First Written Constitution in the World: an Important Document of the time of the Holy Prophet, Lahore (zweite und durchgesehene Auflage) 1968,hrsg. und übers. von Mohammad Hamidullah (75 Seiten) war dem Verfasser bis zur Fertigstellung der vorliegenden Arbeit nicht zugänglich. Da es sich aber um eine ältere Schrift handelt, manches über den Inhalt an anderen Stellen bekannt wurde, nimmt der Verfasser an, daß er die wesentlichen Gedanken und Erkenntnisse von Hamidullah insgesamt berücksichtigen konnte. Daher auch hier keine weiteren Bemerkungen zu den einzelnen Punkten.

Humodi, Gemeinde (1973)

I : Hier findet sich kein Text der GO, sondern nur eine Besprechung derselben auf den Seiten 75 bis 91.

II : Humodi verweist auf die Ü-en von Watt (vgl. dort) und Serjeant (vgl. dort), wenn auch nicht immer konsequent (z. B. wird auf S. 82 § 1 der GO der Wattschen Ü als § 2 wiedergegeben).

III: Er spricht einmal von einem "ersten Teil der ṣaḥīfa, der Verfassung Medinas", dann im weiteren nur noch von ṣaḥīfa (vgl. S. 74).

IV : Humodi folgt im wesentlichen Serjeant, der seiner Meinung nachgewiesen hat und zwar "überzeugend (nach), daß die ṣaḥīfa eine spätere Sammlung aus acht voneinander zeitlich und inhaltlich verschiedenen Dokumenten darstellt" (S. 76).

V : "Watt und Serjeant sind sich einig, daß - nach der Watt'schen Zählung §§ 1-23, nach Serjeant die Dokumente "A" und "B" - aus dem Jahre 1 der Hiǧra stammen" (S. 76; zu Serjeant vgl. 7.1.2 Verschiedene Einteilungsschemen in d. vorl. Arb.). Des weiteren folgt Humodi der Datierung Serjeants (S. 79 f.).

VI : Zehn Jahre später erschien von Humodi 'Das islamische Staatswesen. Studien zur politischen Struktur zur Zeit Muhammads' in der Reihe 'Europäische Hochschulschriften'. Hier wurde die Dissertation von 1973 unverändert übernommen, nur das Literaturverzeichnis weist ein paar neue Titel aus, z. B. den an sich keine neuen Aspekte erschließenden Aufsatz von Denny (vgl. dort). Überraschenderweise ist die neuere Schrift Serjeants ("Pacts" (1978), vgl. dort), welche eine recht gründliche Bearbeitung des Themas darstellt - und auf diesen Autor stützte sich Humodi sehr intensiv in seiner Argumentation und Darstellung -, nicht einmal in das Literaturverzeichnis aufgenommen, geschweige denn an entsprechenden Stellen eingearbeitet worden.

Kaka Khel, "Islamic State" (1982)

I : Innerhalb des zweiten Teils des Aufsatzes findet sich der "Text of the Document" (S. 76-81) in 47 Klauseln (die erste Einteilung in 47 Abschnitten, die je durchgeführt wurde stammt von Wellhausen, und diese Gliederung hat sich auch weiter durchgesetzt, wenn auch zum Bedauern muslimischer Autoren (z. B. Hamidullah, Vie (1959), S. 124). - Hier fehlt, sicher nur aus Versehen, Artikel 6 (Erwähnung der Banū Gušam).

II : Interessant ist, daß Kaka Khel als Vorlage anscheinend nur die englische Ü von Guillaume und Watt gebraucht; Abweichungen hiervon enden nicht immer glücklich. Als Quellen werden Ibn Isḥāq und eine vom Verf. d. vorl. Arb. nicht zu identifizierende 'Hišām-Stelle'(S. 87 Anm. 52) angegeben; auch Hamidullah findet Erwähnung.

III: Die GO nach Kaka Khel "has also become a weighty and significant document in the recent decades" (S. 75) und insbesondere "in the development of constitutional and legal freedom in the contemporary Muslim world" (a. a. O.). Sie wird mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, der Französischen Revolution 1789, der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen usw. verglichen. Kaka Khel kommt zur Schlußfolgerung, daß all diese erwähnten Errungenschaften "were already embodied in the Charter of Medina by Muḥammad" (a. a. O.).

IV : E ist trotz der Berufung auf Hamidullah (Zweiteilung!) keine Frage.

V : Zeitlich wird die GO kurz nach der 'Verbrüderung' angesetzt.

VI : Der Verfasser d. vorl. Arb. wagt zu behaupten, daß der 'westliche Wissenschaftsgeist' noch nicht den richtigen Weg gefunden hat,auf den Charakter solcher Schriften von Muslimen zu reagieren.

Khadduri, War and Peace (1955)

I : Der Text der GO auf den Seiten 206 bis 209 ist in 40 Absätzen unterteilt, allerdings ohne sie zu numerieren.

II : Khadduri bringt eine eigene Ü, nennt als Quelle die Wüstenfeldsche Ausgabe der sīra und weist auf eine Stelle bei Wāqidī hin.

III: "Prophet Muḥammad's First Treaty" (S. 206). "The treaty appears as a tripartite agreement between the muhājirūn or émigrés of Makka, the anṣār or adherents of Madīna, and the Jews" (S. 209).

IV : Khadduri steht Hamidullahs Zweiteilung skeptisch gegenüber (S. 206).

V : "There is no doubt that is was signed (?,d. Verf.) between A. H. 1 and 2 (A. D. 623-24)" (S. 206).

VI : Allgemein interessant sind die einführenden Worte über den Charakter von Verträgen im islamischen Recht, welchen eine erheblich weitere Bedeutung innewohne als vergleichsweise im europäischen (westlichen) Recht (S. 203). - Eine bemerkenswerte Einzelheit stellt die Ü des § 41 (nach der (Wattschen Zählung bzw. bei Khadduri handelt es sich um den - nicht numerierten - 32. Absatz) dar, wie ihn so übersetzt der Verf. d. vorl. Arb. nur bei Hamidullah vorfand (vgl. die Anm. zum § 41 GO d. vorl. Arb.).

Khoury, Toleranz (1980)

I : Khoury bringt Auszüge der GO bzw. hauptsächlich die die Juden betreffenden Paragraphen (S. 55 ff.).

II : Er gibt die Ü von Grimme, Mohammed I (1892) wieder.

III: "Gemeindeverfassung .., durch die er (Mohammed, d. Verf.) die Stadt Medina zu einem politischen Staat organisierte und die islamische Gemeinde zu einer politischen Gemeinschaft (Umma) erklärte" (S. 55). "Die Konvention von Medina" (a. a. O.).

IV : Für Khoury ist die E keine Frage, deshalb ist seine Anm. 1 auf S. 55 im Kontext verwirrend: "Watt hat bewiesen, daß der Text, wie er uns überliefert wurde, keine Einheit bildet."

V : Er übernimmt die Interpretation von Watt und behauptet aber "daß der Teil, der sich auf die Juden bezieht, aus der Zeit vor der Schlacht von Badr (624) entstanden sein muß" (S. 55 Anm. 1).

VI : -

Konzelmann, Mohammed (1982)

I : Hinweise S. 91 f.

II : -

III: Nach Konzelmann "verfaßte Mohammed ein Dokument, das als Grundgesetz für den Stadtstaat Jathrib gelten konnte" (S.91).

IV : Keine Äußerung zur E.

V : "Wenige Wochen nach der Ankunft" (S. 91) Mohammeds in Medina.

VI : Ein 'gutes' Beispiel für die übliche, wohl dem breiten Publikum zugedachte Aufbereitung solcher Themen.

Krehl, Muhammed (1884)

I : Er bringt den Gesamttext auf den Seiten 142 bis 148 ohne Paragrapheneinteilung.

II : Eigene Ü.

III: "Es ist uns der Wortlaut dieser für die Entwicklung des ganzen muslimischen Rechts so überaus wichtigen Urkunde, wie es scheint, getreu überliefert worden" (S. 142).

IV : E ist keine Frage.

V : -

VI : Vgl. hierzu Wellhausen, "GO, in Skizzen (1889) und die Anmerkungen zur Ü der GO d. vorl. Arb.

Leszynsky, Juden (1910)

I : Er bringt eine Ü derjenigen Paragraphen, welche sich auf die Juden beziehen (S. 49).

II : Nach Wellhausen; übernimmt dessen Einteilung und gibt als Quellen Ibn Isḥāq, Ṭabarī, Wāqidī (Wellhausen), Ibn Kaṯīr, Balāḏurī, Muir und Grimme.

III: Verfassung

IV : E ist keine Frage.

V : Mitte des Jahres 2 H. wäre zu spät (S. 51), nach Leszynsky müßte die GO gleich nach der Ankunft des Propheten (S. 52)

entstanden sein; wobei allerdings auch "Fälschung" unterstellt wird (vgl. S. 53), da er meint, "die Verfassung ändert sich wenn sich (der) Zustand ändert" (S. 60 f.), was insbesondere ja nach der Schlacht von Badr der Fall war.

VI : In den Eingangsbemerkungen lehnt er ausdrücklich eine Benützung Wensincks Werk (vgl. dort) über die Juden in Medina ab, da jener Philologe und kein Historiker gewesen sei (S. 5).

<u>Lewis, History (4/1966)</u>

I : Hinweise auf S. 42 f.

II : -

III: Die Go ist nach Lewis "not a treaty in the European sense" (S. 42 f.). "An Arab historian" überlieferte eine "embryo (diesen Ausdruck benutzt ebenfalls Khadduri, War and Peace (1955), S. 209, d. Verf.) constitution of the early Medinese community" (a. a. O.). Lewis sieht in ihr mehr eine "unilateral proclamation" (S. 43).

IV : E ist keine Frage.

V : -

VI : Wie Khadduri weist Lewis auf den Vertragscharakter und hier auf dessen Stellenwert im vorislamischen Arabien hin: "The contract that they formed was a political and personal one with the ruler of Medina, which, according to Arabian usage, lapsed automatically on his death" (S. 47; hier ist allerdings nicht die GO gemeint, sondern Lewis bezieht sich hier auf die Verträge, die der Prophet mit anderen arabischen Stämmen bzw. deren Abordnungen (wufūd) schloß. Diese Rechtsvorstellung hatte entsprechende Konsequenzen beim Tod des Propheten Mohammed).

Lexikon der islamischen Welt, hrsg. von Kreiser u. a. (1974)

I : Artikel "Verfassung" (F. Büttner), worin es heißt: "Verfassungen in einem sehr allgemeinen Sinn hat der Islam von Anfang seiner Geschichte an gekannt. So wird etwa heute von dem Dokument, in dem Muḥammad die Pflichten der verschiedenen Gemeinschaften von Medina festlegt und das Verhältnis der Gemeinschaften zueinander geregelt hatte, als der der 'Verfassung von Medina' gesprochen" (Bd. 3, S. 160).

Artikel "Umma" (E. Meyer), worin es heißt: "Umrisse einer islamischen umma sind bereits in der sogenannten Gemeindeordnung von Medina zu erkennen" (Bd. 3, S. 156).

Artikel "Medina" (C.-P. Haase): -

Artikel "Muḥammad" (M. Forstner): -

Das ist die magere Ausbeute aus dem genannten Lexikon und leider ist dies kein Einzelfall. In allen größeren Werken über den Islam, die arabische Welt etc. ist bisher der GO, nach bestem Wissen des Verfassers, keine Einzeldarstellung gewidmet worden.Nicht einmal in der ersten Ausgabe der EI (Enzyklopaedie des Islam (1913-1938), einschließlich des Ergänzungsbandes), findet sich - von mageren Hinweisen Frants Buhls in den Artikeln "Medina" und "Mohammed" abgesehen - eine Würdigung der GO. In der neuen Ausgabe der EI (Encyclopaedia of Islam (1954-) ist die GO weder im Artikel "Dustūr" (Verfassung, d. Verf.) erwähnt, noch gibt es einen eigenen Artikel "Constitution" o. ä. Diese neue Ausgabe der EI ist noch nicht bei dem Buchstaben M (Medīna!, Muḥammad!) und ṣ (ṣaḥīfa) angelangt, so daß das bisher versäumte noch folgen kann.

Aus den genannten Gründen entfällt die Ausführung zu den restlichen Punkten.

Maududi, Islamic Law and Constitution (7/1980)

I : Zum Thema zusammengetragene Vorträge und Aufsätze, die von Kurshid Ahmad übersetzt wurden. Kurioserweise findet sich hier kein einziger Hinweis ausdrücklicher Natur auf die GO; es ist nur von "Constitution" allgemein die Rede. Daher entfallen weitere Bemerkungen zu den übrigen Punkten.

Megherbi, monde (1977)

I : Hinweise auf S. 24 f.

II : -

III: "Cette Constitution qui fut la première du genre dans le monde, comprend une cinquantaine d'articles, où il est question d'administration, de justice, de défense, de législation etc..." (S. 24).

IV : Die E wird nicht bezweifelt: "Il faut préciser que le texte de la Constitution ne fut point imposé par le Prophète, mais conçu collectivement sous sa présidence en présence même des représentants des Arabes encore païens" (S. 25).

V : Megherbi läßt die Frage der Datierung offen: "Un texte écrit, connu sous le nom de Constitution de Médine fut même promulgé. Certains en situent la date avant la célèbre bataille de Badr, où les Musulmans infligèrent une grave défaite à leurs ennemis quoraïchites (624) et d'autres, après" (S. 24).

VI : Vgl. Kaka Khel

Muir, Life (durchges. Aufl. 1923)

I : Muir bringt einen abgekürzten Text ("main provisions", S. 183 f.) in zwei Absätzen ohne weitere Einteilungen.

II : -

III: -

IV : E ist keine Frage.

V : "It probably was not long after the arrival of Moḥammad at Medina" (S. 184).

VI : -

Müller, Islam I (1885)

I : Die GO ist in zwei größeren Absätzen zusammengefaßt (S. 96).

II : -

III: "Wortlaut eines merkwürdigen Dokumentes ...welches den ersten Versuch darstellt, einer arabischen Bevölkerung eine geordnete Staatsverfassung zu geben. Dasselbe hat die Gestalt eines Protokolles, in welchem die Vertragspunkte aufgezählt werden, über welche die verschiedenen Gruppen der Einwohner von Jathrib zur Herbeiführung gesicherter Zustände im Inneren und gemeinsamer Verteidigung nach außen sich geeint haben" (S. 95).

IV : E ist keine Frage.

V : -

VI : Müller meint, daß der "revolutionäre Charakter derjenigen Vertragspunkte" (S. 97), welche nicht mehr die Stammeseinheit sondern religiöse Einheit meint, den Vertragspartnern damals nicht zum Bewußtsein kam. "Selbständigkeit der Stämme" steht nur mehr noch auf dem Papier; später ist bald nur mehr noch von Muslimen und Heiden die Rede und nicht mehr vom Banū Auf etc. (S. 98).

Muranyi, Prophetengenossen (1973)

I : Muranyi bringt einzelne Paragraphen der GO welche zum Vergleich mit der ṣaḥīfa des ʿAlī (S. 126) herangezogen werden (S. 127 f.).

II : Er stützt sich bei der Wiedergabe des Textes auf die Ü-en von Wellhausen und Watt.

III: GO

IV : E ist keine Frage.

V : Sie wurde nach Muranyi "wahrscheinlich in der ersten Hälfte von Muḥammad's Aufenthalt in dieser Stadt zusammengestellt" (S. 127; das wäre zwischen 622 und 627 n. Chr.).

VI : -

Paret, Mohammed (4/1976)

I : Hinweise auf S. 124

II : -

III: Paret nennt sie "eine vertragliche Abmachung, die sogenannte Gemeindeordnung von Medina" (S. 124).

IV : Er stellt fest, daß "die Einheit des Dokuments neuerdings überhaupt in Frage gestellt worden ist" (a. a. O.).

V : "Vermutlich aus der Mitte des 2. Jahres der Hiǧra (Ende 623)" (a. a. O.).

VI : "Wenn nicht alles trügt, dokumentiert die Gemeindeordnung ein entwicklungsgeschichtliches Zwischenstadium: Der Organismus einer einheitlichen Umma mit Mohammed als dem Träger der göttlichen Autorität an der Spitze war bereits im Entstehen begriffen, aber noch nicht ausgereift" (a. a. O.).

Ranke, Weltgeschichte V (4/1921)

I : Innerhalb des zweiten Kapitels 'Mohammed und der Islam' ist die GO in sechs Sätzen kurz zusammengefaßt (S. 36).

II : -

III: "Eine höchst außerordentliche Abkunft, in der sich die Ideen des Stammes mit denen der Religion verbinden, schloß nun Mohammed mit den Medinaten" (S. 36). Aber, so Ranke, man blieb immer noch "sehr weit davon entfernt eine durchgreifende Vereinigung zu treffen" (a. a. O.).

IV : E ist keine Frage.

V : -

VI : -

Rodinson, Mahomet (3/1974)

I : Eine geschickte, kurzkommentierte und auf einzelne Paragraphen bezogene Textzusammenfassung nach der Wattschen Einteilung (S. 183-185).

II : "Le texte conservé par la tradition musulmane" (S. 183).

III: "Un pacte fut conclu" (a. a. O.). Die GO "qui est appelé dans le texte même la Feuille ou peut-être l'Ecrit (çahîfa)" (a. a. O.).

IV : "Mais W. Montgomery Watt a démontré que le texte qui nous a été transmis est composite, qu'il contient des articles contemporains du début de l'installation à Médine et d'autres plus tardifs" (S. 183).

V : Zur Datierung gibt Rodinson keine explizite Äußerung, es ist anzunehmen, daß er auch hier Watts Angaben folgt.

VI : "Il y a autour d'elles (les dispositions du Pacte, d. Verf.), trop de choses que nous ne savons pas" (S. 186).

Rotter, Leben (1976)

I : Unter dem Kapitel 'Die Hidschra des Propheten' findet sich der Text der GO ohne Einteilung in einem Absatz (S. 109-111) ähnlich der Form des Ibn Isḥāq nach der Rezension des Ibn Hišām (kurios, daß der Titel dieses Buches im Pearson (s. Lit.verz.) mit : Ibn Hišām, ᶜAbd al-Malik. Das Leben ... und nicht wie tatsächlich in der Ausgabe mit: Ibn Ishâq. Das Leben ... angegeben ist) und zeichnet sich durch Verständlichkeit und gute Lesbarkeit aus.

II : Eigene Ü .

III: "Urkunde" (S. 109). "Dieser Text ist als die 'Verfassung von Medina' bekannt" (S. 256 Anm. 17).

IV : "Zahlreiche Wiederholungen machen .. eine Zusammensetzung aus verschiedenen und zu verschiedenen Zeiten entstandenen Elementen wahrscheinlich (Watt). Auch inhaltlich bleibt manches problematisch und die Ü ist nicht immer gesichert" (a. a. O.).

V : "Die exakte Entstehungszeit (vor oder nach Badr, vor oder nach der ersten Judenvertreibung) (ist) weiterhin umstritten" (S. 256 Anm. 17).

VI : Sehr nützlich ist am Schluß des Buches das Namensverzeichnis über diejenigen "Personen, Sippen und Stämme, die in der Umgebung des Propheten ... eine bedeutende Rolle spielten,.... mit kurzen Erläuterungen, die es dem Leser ermöglichen sollen, sich in der Fülle der Namen besser zurechtzufinden" (S. 18).

Serjeant, "Ḥaram" (1962)

I : Hinweise zur GO S. 48-50.

II : Er erwähnt auf S. 48 die sīra.

III: Mohammed "wrote a document" (S. 48). Oder kurz darauf:"the so-called 'document'" (a. a. O.).

IV : Die GO "is not one document but no less than 8 separate agreements, though one or two of these may be by way of appendixes to the others" (S. 48).

V : "Each of these documents belongs to a different date, though I am uncertain, as yet, whether they are even in a chronological order" (a. a. O.). Vgl. hierzu 7.1.2 Verschiedene Einteilungsschemen d. vorl. Arb.

VI : Interessante Darstellung der Bedeutung und Entstehung eines ḥaram. Betonung des spezifisch arabischen Einflusses auf den Islam.

Serjeant, "Constitution" (1964)

I : Auch hier nur Hinweise und kein Text der GO wie in:"Ḥaram". Siehe hierzu S. 3 Anm. 1.

II : Er bezeichnet die englische Ü-en,von wem genau (Watt, Guillaume oder Khadduri etc. oder alle zusammen) wird nicht präzisiert (möglicherweise meint er Guillaume, dessen Durchsicht ihn überhaupt auf die Idee brachte, sich mit der GO zu beschäf-

tigen, was Serjeant nun schon seit 1955 in Seminaren, Vorträgen, Veröffentlichungen usw. auch tut), als "very inaccurate" (S. 3). Es werden von ihm die verschiedenen arabischen Quellen genannt (S. 4). Noch sind die Autoren Abū ᶜUbaid und an-Nās — wie später in "Pacts" (1978) - nicht berücksichtigt. "I have relied on Ibn Isḥāq's text" (S. 4).

III: Serjeant stellt den "historical value to the 'Constitution' (as I shall refer to it for convenience, though I dislike the term since it does not properly convey what it really is)" (S. 3) sogar dem Koran gleich (a. a. O.).

IV : Zur Methode, die GO in acht Teile darzustellen (S. 8ff.), vgl. auch 7.1.2 Verschiedene Einteilungsschemen d. vorl. Arb.

V : "The second major problem is that of the chronology of the eight separate documents" (S. 9). Vgl. 7.1.2 d. vorl.Arb.

VI : Interessant ist der Hinweis (wie Muranyi und Wensinck, s. dort) ᶜAlī's ṣaḥīfa .

Serjeant, "Pacts" (1978)

I : Eigens hierfür konstruiertes arabisches 'Original' (keine Transliteration oder Transkription!) mit einer ausführlichen Ü desselben, einschließlich Varianten und Anmerkungen. Seine Aufteilung erfolgt deshalb nicht in einzelnen Paragraphen (üblich sind die 47 §§ von Wellhausen), sondern acht Einzelteilen, die er alphabetisch von 'A' bis'H' benennt. Vgl. hierzu 7.1.2 d. vorl. Arb.

II : Seine eigene Ü basiert im wesentlichen auf Ibn Isḥāq. Er kennzeichnet die Abweichungen, die auf einer unterschiedlichen Lesart etc. beruhen: von Abū ᶜUbaid's Kitāb al-amwāl, Ibn Sayyid an-Nās' ᶜUyun al-aṯar und "the late copy of Ismāᶜīl ibn Muḥammad Ibn Kaṯīr has also been consulted" (S. 9). Im übrigen konnte der Verf. d. vorl. Arb. in den Übersetzungsversuchen Parallelen zu den älteren deutschen Ü-en von Sprenger, Krehl etc. feststellen.

III: "The 'Constitution' which of course is not really a constitution at all" (S. 1). Die GO wäre "transmitted as a single document known to European scholars as the 'Constitution of Medina' - a misnomer in that it relates to a locality rather than to tribes" (S. 8).

IV : Vgl. hier Punkt I und 7.1.2 d. vorl. Arb.

V : Wie IV

VI : Der vollständige Titel des Aufsatzes von Serjeant lautet: "The Sunnah Jāmiʿah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called 'Constitution of Medina'." Serjeant legt großen Wert auf die Feststellung, daß es im Koran Hinweise oder ähnliche Formulierungen wie in der GO gebe (das bestreiten die meisten Autoren, z. B. Buhl meint sogar, es gäbe im Koran überhaupt keinen Hinweis). Deshalb ist es bemerkenswert, daß er im Titel den Begriff 'Ǧamāʿā' (Gemeinschaft der Muslime, S. 16 und vgl. ders., "prose", in: Cambridge literature (1983), S. 142-147) verwendet; ein Wort von dem Nagel sagt, "Bezeichnenderweise kommt dieses Wort im Koran nicht vor" (ders., "Orthodoxie" (1973, S. 17 (11) Anm. 30). - Vgl. zu Serjeants Aufsatz eine vergleichsweise hilflose Polemik von Tibawi, "second critique" (1979, S. 17 f.).

Serjeant, "prose", in: Cambridge Literature (1983)

I : Innerhalb des Kapitels über "Documents of Muḥammad's lifetime" (S. 131-139) sind Serjeants Dokumente 'A', 'B', 'F' und 'H' (vgl. 7.1.2 d. vorl. Arb.) abgedruckt (minimal verändert, wahrscheinlich um der besseren Lesbarkeit willen; dabei unterliefen kleine Fehler: z. B. S. 135 in 'A', 3a. müßte es statt Muʾmin richtig muʾminūn heißen; S. 138 in 'H', 3. müßte es statt "keeps free from dishonourable acts" wohl "keeps free of dishonourable acts" heißen - dies ist jedenfalls für die Interpretation ein enormer Unterschied; die als Klauseln 2d-2j bezeichneten Teile innerhalb von 'A' (S. 135) sind weggelassen worden -

hier hätten wenigstens die Namen der Judenstämme stehen sollen; neben Auslassungen auch Inkonsequenzen, heißt es einmal Gott, dann wieder Allah - schlimm, wenn dies im selben Satz erfolgt wie in 3. innerhalb von 'H' auf S. 138; unverständlich ist, warum die GO - so wie sie sich Serjeant als ganzes vorstellt - nicht aus dem "Pacts" (1978) übernommen wurde bzw. die von Serjeant als 'C', 'D', 'E' und 'G' bezeichneten Teile fehlen. - Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung nimmt an, daß dies einer übereilten Redaktion zuzuschreiben ist, obwohl die Ausgabe schon länger geplant wurde (S. xvi).

II : Serjeant gibt einen Hinweis auf "two versions, the fuller in Ibn Isḥāq's Sīrah, and an abbreviated version in Abū ᶜUbaid's Kitāb al-Amwāl" (S. 134).

III: Er verwirft den Begriff GO und deshalb "A more accurate and non-committal title for these documents, which have been lumped together as one, is 'Eight Documents', which has been adopted in this chapter" (S. 134).

IV : Vgl. 7.1.2 d. vorl. Arb.

V : Wie IV

VI : Der Vertrag von Ḥudaibīya ist nicht behandelt; das ist bemerkenswert.

<u>Shaban, Islamic History I (1971)</u>

I : Hinweise auf S. 11.

II : Er bezieht sich auf die Ü von Watt (S. 12 Anm. 1).

III: "The so-called 'constitution of Madīna' laid the foundation of the new commonwealth known to us as umma" (S. 11).

IV : E ist keine Frage.

V : "The long, hard bargaining (ᶜAqaba-Verhandlungen, d. Verf.) which preceded his move to Madīna and which finally culminated in the so-called 'constitution of Madīna'"(S. 11).

VI : Bedauerlicherweise begründet Shaban nicht, wie er zu der Feststellung kommt, daß "the Jews, the most prosperous members of the umma, were persuaded and adhered to the agreement, probably grudgingly" (S. 12).

Sprenger, Leben (1861-65)

I : Siehe hier dritter Band S. 20-25, in dem sich der Gesamttext der GO in vielen Absätzen aufgeteilt - nicht in Paragraphen - findet.

II : Eigene Ü nach Ibn Isḥāq.

III: "Ibn Isḥāq hat uns die Verfassungsurkunde aufbewahrt. Ich schalte eine Ü dieses für die Geschichte des moslimischen Staatsrechtes so wichtigen Dokumentes ein" (S. 20).

IV : E ist keine Frage.

V : Sprenger richtet sich hier vermutlich nach der chronologischen Einordnung wie sie in der sīra vorgenommen wurde, also unmittelbar vor der 'Verbrüderung'.

VI : Interessant ist Sprengers Ü des Begriffs 'umma' mit 'Staat' oder 'Gemeinde'. Ausdrücklich sagt er, daß die umma unserem 'Staat' etc. entspreche (S. 21).

Taeschner, Geschichte (1964)

I : Hinweise S. 48 f.

II : -

III: GO

IV : E ist keine Frage.

V : Taeschner setzt die GO "alsbald" (S. 48) nach der 'Verbrüderung'.

VI : Er zieht folgenden Schluß: "Von nun an standen sich nicht mehr die einzelnen Stämme einander gegenüber, sondern auf der einen Seite standen die Gläubigen, die an Allah und den jüngsten Tag glaubten und seinem Gesandten gehorchten, die Bekenner des Islam (muslimūn), - auf der andern Seite die Ungläubigen" (S. 49).

Tworuschka, Verfassung (1976)

I : Hier steht nur der Hinweis, daß "schon im Gemeindevertrag von Medina" (S. 53) der Begriff umma verwendet wurde.

II : Indirekt wird auf Watts Ü verwiesen (S. 53).

III: Gemeindevertrag

IV : Da Monika Tworuschka auf eine Stelle von Watts 'Islam and the Integration of Society' hinweist (die GO-Ü-en Watts befinden sich allerdings in dessen Buch über 'Muhammad at Medina' und 'Islamic Political Thought') dürfte auch dessen dort getroffene Feststellung in Rechnung gezogen worden sein: "In connection with these events (al-ᶜAqaba-Verhandlungen, d. Verf.) there may also be considered a document purporting to be the Constitution of Medina. This document is almost certainly genuine, but it seems to contain different strata and may not have taken its present form until some years after the Hijrah or migration" (S. 19).

V : Siehe IV. - In Watts 'Integration' wird 628 (S. 147), in anderen Werken von Watt 627 angegeben (s. dort).

VI : Die Ausführungen Watts in seinem 'Political Thought', insbesondere S. 9-14, wären für Monika Tworuschkas Zwecke dienlicher gewesen.

<u>Watt, Medina (1956)</u>

I : Das siebte Kapitel: The Character of the Islamic State bringt unter der Überschrift 'The Constitution of Medina' den Text in 47 Artikeln (S. 221-225).

II : Eigene Ü nach der Wüstenfeldschen Ausgabe des Ibn Isḥāq (S. 221). "The numbering of the paragraphs follows Wensinck, Mohammed en de Joden, 74-81, except that the closing sentence of § 19 has been moved there from the beginning of § 20. Cf. also Wellhausen, Skizzen, iv. 65-83, and Caetani, i. 391-408" (S. 221 Anm. 1).

III: "An ancient document commonly known as the 'Constitution of Medina'" (S. 221).

IV : Richard Bell veranlaßte Watt, die Frage der E weiter zu untersuchen (S. 226 Anm. 2). "There are reasons for thinking that articles which originated at different dates have been collected" (S. 226). Watt nennt sprachliche Ungereimtheiten,

Wiederholungen und Wiederholungen welche zudem an verschiedenen Orten auftauchen. In einem späteren Aufsatz 'Der Islam' (1965) können ebenfalls keine präzisen Angaben gemacht werden: "Einige Artikel dieser ersten Übereinkunft mögen in dem Dokument enthalten sein, das man gelegentlich 'Gemeindeordnung von Medina' genannt hat" (S. 248).

V : Watt gebraucht, wenn er von der GO spricht, gern den Zusatz: "in der uns erhaltenen Form". Dann aber ordnet er sie auch dem Jahr 627 zu (in: Watt/Welch, Islam I (1980), S. 96, wo eine Begründung dafür geliefert wird; nur einmal nennt Watt das Jahr 628, nämlich in 'Integration', S. 147). Bei den ersten Artikeln "up to §§ 15 or 16 or 19 or 23" (ders., Medina (1956), S. 227) nimmt er an, daß sie Teil der Übereinkunft von ʿAqaba waren oder kurz nach der hiǧra von den nuqabāʾ verfaßt wurden. Dann kamen je nach Notwendigkeit die übrigen Artikel hinzu oder fielen sogar weg (a. a. O.).

VI : Auffallend ist, daß sich Watt im Laufe der Jahre immer zurückhaltender bezüglich der E und Datierungsfrage geäußert hat. - Eine unterschiedliche Auffassung zu Serjeant stellt der Ort dar wo die GO ihre Geltung hat (s. hierzu Serjeant, "Pacts", hier Punkt III). Dazu Watt in einer Replik zu Allott: "The document known as the Constitution of Medina is the basis of a federation of tribes <u>within the oasis of Medina</u>" (W. M. Watt, "The Tribal Basis of the Islamic State", in: Atti del convegno internazionale sul tema: Dalla tribù allo stato (Roma, 13-16 aprile 1961), Roma 1962 (= Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno 54 hrsg. v. Accademia Nationale dei Lincei, Anno CCCLIX-; 962), S. 153-161, hier S. 161; das Unterstrichene ist im Original gesperrt gedruckt, d. Verf.).

<u>Watt, Political Thought (1968)</u>

I : Als Anhang auf den Seiten 130 bis 134 findet sich die im wesentlichen selbe Ü wie in Watt, Medina. Es handelt sich hier um einen etwas 'lesbareren' Text der GO, ohne Anmerkun-

gen, ohne die gelegentlichen arabischen, in Klammern hinzugefügten Ausdrücke, und es handelt sich auch um kleine Änderungen, die jedoch von großer Bedeutung für die Interpretation bestimmter Begriffe sind, z. B.: In der Präambel heißt es in dem Werk über Mohammed in Medina am Schluß, "and who crusade (jāhadū) along with them" (S. 221), dagegen hier, "and who fight along with them" (S. 130). - Zusätzlich findet sich im ersten Kapitel eine Fünfpunkte-Zusammenfassung der GO (S. 5), mit Hinweisen zu den einzelnen Paragraphen.

II : Schon in einem früheren Artikel ("Ideal Factors in the Origin of Islam", in: Islamic Quarterly 2 (1955), S. 169 Anm. 1) hat Watt bezüglich der GO auf seine (einzige?) Quelle hingewiesen: Ibn Hišām, hrsg. v. F. Wüstenfeld, Göttingen 1859-60, S.341-4. Außerdem nennt er hier in seinem Buch über die Grundsätze des islamischen politischen Denkens nur noch seine eigene Ü in "Muhammad at Medina".

III: "In the main early source (apart from the Qur'ān) (die sīra, d. Verf.) for the career of Muḥammad there is found a document which may conveniently be called 'the Constitution of Medina' .... Some of the articles in the Constitution deal with minor matters, while others are repetitive. The essential points defining the nature of the state" (S. 4 f.)bringt Watt in der in Punkt I hier angesprochenen Fünfpunkte-Zusammenfassung.

IV : Das Dokument "is not a unitary one, but is a conflation of at least two distinct documents, as is shown by the repetition or virtual repetition of several articles" (S. 5).

V : "The chief provisions probably go back to the time of the Hijra in 622 or at least to 624, but articles which had ceased to be relevant may have been omitted or modified, while others may have been added" (S. 5). "In its present form the document dates from after 627, by which time the three main Jewish clans (Qaynuqāʿ, an-Naḍīr and Qurayẓa) had been expelled or executed - the two latter clans do not appear to be mentioned in the document, but it is known that there were some small groups of Jews in Medina after 627" (a. a.O.).

VI : Vgl. Punkt VI von Watt, Medina.

Weil, Leben (1864)

I : Im ersten Band S. 250-253 erscheint in drei Absätzen der gesamte Text der GO,ohne Paragrapheneinteilung o. ä.

II : Eigene Ü des "Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam".

III: -

IV : Da die Gesamtvorlage unwidersprochen hingenommen wird, ist auch die E keine Frage.

V : Daher so wie in Punkt IV auch die zeitliche Einordnung wie Ibn Isḥāq: unmittelbar vor der 'Verbrüderung'. Watt bemerkte einmal dazu, daß daraus keine weiteren Schlüsse gezogen werden dürften, außer dem, daß nach Ibn Hišām's Meinung eben die GO dorthin gehöre (ders., "The Materials used by Ibn Isḥāq", in: Historians of the Middle East, hrsg. v. B. Lewis und P. M. Holt (1962), S. 23-34, hier S. 32).

VI : -

Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889)

I : Darin findet sich der Text auf den Seiten 67 bis 73 in 47 Paragraphen unterteilt. Diese Art der Darstellung hat sich bis heute international durchgesetzt. Es ist äußerst fraglich, ob sie von Serjeants Achter-Konstellation verdrängt wird. Wellhausen läßt seine reichhaltigen und kritischen Anmerkungen - meist eine philologische Auseinandersetzung mit den Ü-en von Sprenger und Krehl - direkt nach den einzelnen Paragraphen folgen. Es gibt kleine Ungereimtheiten: es fehlen §§11 und 24 vollständig und Teile von den §§ 25, 37 und 42.

II : Eigene Ü nach Ibn Isḥāq in der Rezension des Ibn Hišām.

III: An sich gibt Wellhausen den Namen 'Gemeindeordnung' , aber auch: "Es ist ein einfacher Erlaß Muhammads, worin er die Ordnung des Gemeinwesens, wie sie sich seit seiner Ankunft in Medina praktisch schon entwickelt hat, kodifiziert ... Es ist kein Gesetz - ... nur eine öffentliche Darlegung der Hauptartikel des geltenden Staatsrechtes der Umma" (S. 83).

IV : E ist keine Frage.

V : Die Feststellung ist wichtig für die Datierungsfrage. Bei älteren Arbeiten (d. Verf. d. vorl. Arb. nimmt an, daß zuerst von Hamidullah dezidiert Gedanken zu einer Zweiteilung vorliegen) wird bei der Datierung immer die E vorausgesetzt (vgl. hierzu Watt, Medina (1956), S. 226) und deshalb ein anderer Begründungszusammenhang erforderlich. – Wellhausen datiert die GO, trotz mancher Bedenken, in die erste Zeit nach der Ankunft des Propheten in Medina und zwar ausdrücklich vor Badr, "wohin Ibn Ishaq und Vaqidi sie setzen" (S. 80).

VI : Wellhausens außerordentliches Werk über 'Das arabische Reich und sein Sturz'(1902) geht nochmal auf die GO ein (S. 7-11), bringt aber zu den hier zur Diskussion stehende Daten nichts über das bereits Bekannte aus der Schrift in den 'Skizzen' Hinausgehende mehr.

Wensinck, Jews (1908 bzw. Ü 1982)

I : Im Kapitel 'Muhammad and the Jews until the battle of Badr' (S. 39-71) findet sich der mit Anmerkungen reichlich versetzte Text der GO auf den Seiten 51 bis 61 in 47 Absätzen eingeteilt. "My account follows largely that of Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, IV, p. 67 -73", S. 51 . Außerdem bemühte er sich um eine "literal version" (S. 51) im Gegensatz zu der "freer translation" (a. a. O.) von Caetani.

II : "The original has come down to us through Ibn Isḥāq" (a. a. O.). Und an anderer Stelle: "To the best of my knowledge the constitution is to be found in only two Arab writers, in Ibn Isḥāq and Ibn Sayyid al-Nās" (S. 61). Demnach war Wensinck Abū ᶜUbaid noch unbekannt, welcher dann von Hamidullah und später auch von Serjeant berücksichtigt wurde.

III: "The document following, in which Muhammad's endeavours are spelled out in detail, is one of the most important, authentic, contemporary documents which we possess" (S. 51).

IV : E ist keine Frage.

V : "The dating of the Arab writers - with the exeption of Ibn Isḥāq who places the document between the hijrah and the battle of Badr - is unreliable. The constitution cannot have been drawn up when Muhammad arrived at Medina. At that time he was unfamiliar with the circumstances ... " (S. 70). Wensinck orientiert sich deshalb an der 'Judenfrage' und kommt zu dem Schluß: "Therefore, the constitution must have been written soon afterwards, approximately in the middle of the year 2 A. H. because the terminus ad quem for dating the document is the battle of Badr in Ramaḍān 2 A. H." (S. 71), also kurz vor Badr. "It can be seen from the constitution that Muhammad did his utmost to appease the different political factions before the battle of Badr" (S. 95).

VI : In der zweiten Ausgabe, eine englische Ü von Wolfgang H. Behn, hat Behn hilfreiche Hinzufügungen von Wellhausen, Watt und sonstigen Literaturhinweisen einschließlich eines Index angehängt. Außerdem sind die Seitenangaben der alten Ausgabe kenntlich gemacht, was ein Nachschlagen aufgrund Angaben älterer Werke erleichtert. Zudem ist als Exkurs die Interpretation Wellhausens, allerdings ohne Text der GO desselben, am Ende zu finden.

5 Hintergrund: Geschichte, Schilderung der politischen Situation und Hintergrund des Textes der 'Gemeindeordnung von Medina' bzw. dessen Authentizität

5.1 Der historische Hintergrund mit seinen verschiedenen Komponenten, die zur Entstehung eines 'neuen' Medina führten

Dieser fünfte Abschnitt handelt von den geschichtlichen Ereignissen, wie sie uns überliefert wurden. Die Rückschau soll einen Einblick in die Zustände, wie sie innerhalb eines örtlich recht begrenzten und von der Umwelt eher abgeschlossenen Raumes kurz vor dem Hineinwachsen in ein Weltreich während weniger Jahre, gewähren.

Im zweiten Teil wird auf den Hintergrund des Textes der 'Gemeindeordnung von Medina' selbst eingegangen bzw. erfolgt eine Darstellung, die die Echtheit des im Mittelpunkt der Analyse stehenden Schriftstückes aufzeigt.

5.1.1 Die Örtlichkeiten des Geschehens

Zeitlich steht die 'Gemeindeordnung' in der Mitte des öffentlichen Auftretens des Propheten. In diesen Zeitraum fällt auch die Umsiedelung (hiǧra) von einer Stadt[1], Mekka, in die andere, Medina. Alle Vorgänge der Entstehung des Islam sind vorrangig an diese zwei Zentren gebunden. Deshalb genügt es,an dieser Stelle mit ein paar Strichen diese Örtlichkeiten zu skizzieren, und es ist nicht notwendig, die ganze Arabische Halbinsel[2] für den Zweck der vorlie-

---

1 Über die Stadt im Orient oder über orientalische Städte vgl. Hertling, in: Islamologie (1964), S. 20 ff.

2 Neben dem Artikel "Djazīrat Al- ʿArab, 'the Island of the Arabs'" von G. Rentz, in: EI(2), S. 533-556 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis nach den größeren Abschnitten) vgl. auch das nicht immer 'gelobte' Standardwerk von Hitti, History (10/1970), S. 14-22.

genden Untersuchung zu beschreiben.

Selbst im Koran steht eine Schilderung des unfruchtbaren Tals von Mekka[1], in dem statt Ackerbau und Viehzucht umso stärker der Handel[2] zur Blüte gedieh: "Herr! Ich habe Leute aus meiner Nachkommenschaft in einem Tal, in dem kein Getreide wächst, bei deinem geheiligten Haus Wohnung nehmen lassen, Herr, damit sie das Gebet (ṣalāt) verrichten. Mach, daß das Herz von (gewissen) Menschen sich ihnen zuneigt, und beschere ihnen Früchte! Vielleicht werden sie dankbar sein."[3] Den etwa 800 Millionen Muslimen ist es vorgeschrieben, sich bei ihren täglichen Gebeten in nun eben diese Richtung dieses geheiligten Hauses, der kaʿba zu verneigen. Dieser heilige Bezirk, ḥaram[4], ist der religiöse Mittelpunkt des Islam und dorthin, nach Mekka, soll auch jeder Muslime - sofern ihm dies finanziell möglich ist - wenigstens einmal im Leben eine Wallfahrt[5] unternehmen. Um den Sitz des wichtigsten[6] Heiligtums auf der arabischen Halbinsel hatte sich in vorislamischer Zeit[7] ein bedeutender Handelsumschlagplatz gebildet. Jener

---

1 Neben den Artikeln in den einschlägigen Fachlexika vgl. insbesondere hierzu Watt, Mecca (1953). Ausführlicher sind "Die Chroniken der Stadt Mekka" (1857, Nd 1981) von Ferdinand Wüstenfeld.

2 Anschauliches hierzu bietet Jacob, Beduinenleben (1897, Nd 1967), S. 34 und S. 146-150.

3 Koran 14:37(40)

4 Über Geschichte und Gründe, die zur Entstehung solcher heiliger Bezirke führen, auch desjenigen von Medina durch den Propheten Mohammed, vgl. Serjeant, "Ḥaram" (1962).

5 Das ist auch einer der sogenannten Fünf Grundpfeiler im Islam.

6 Andere Heiligtümer sind Jerusalem und Medina; in Medina befindet sich das Grab des Propheten.

7 Mekka "must have been a religious center long before Muḥammad" (Hitti, History (10/1970), S. 103).

ist durch einen starken Ausdehnungsdrang gekennzeichnet, verlor aber später durch die Ausweitung des arabischen Reichs unter dem Banner des Islam über günstigere Verbindungswege seinen Einfluß.[1]

Die mekkanische Gesellschaft hatte sich bis zur Zeit von Mohammeds Berufung, etwa 610 n. Chr., in einer knapp hundertjährigen städtischen Entwicklung ehemals nomadisierender Stämme in "geschichtete Clans" (Humodi) mit klaren Über- und Unterordnungsstrukturen verwandelt.[2]

Die Expansion des Handelssystems brachte unterschiedliche politische und soziale aber auch ideologisch religiöse Veränderungen mit sich, wie sie sich in den neu entstandenen sozialen 'Schich-

---

1 Nur währen der Pilgerzeit behielt Mekka immer seine Bedeutung; vgl. z. B. für das 10. Jh. n. Chr. Mez, Renaissance (1922, Nd 1968), S. 468.

2 Humodi, politische Struktur (1973, S. 20. - "Clan" und " different strata" entstammen dem der Soziologie zugeneigten Begriffsinstrumentarium von William Montgomery Watt. Für Clan etwa ist im Deutschen das Wort Sippe geläufiger. Die Schwierigkeiten Ausdrücke wie 'Stämme' und deren 'Unterordnungen' begrifflich zu fassen, werden aus den Beschreibungen von Watt (ders., Mecca (1953), S. 16 f.) oder von Paret (ders., Mohammed und der Koran (4/1976), S. 25 f.) ersichtlich. Farès, der sich ebenfalls intensiv der soziologischen Betrachtungsweise zugeneigt fühlt, erklärt sehr ausführlich, weshalb er in seiner Studie über den vorislamischen Ehre-Begriff, dem Wort Gruppe gegenüber dem arabischen Wort qabīla den Vorzug gibt (ders., l'honneur (1932), S.44-50).

tungen' zeigen. Grimme[1] und gegenwärtig Humodi[2] sehen hierin sogar ein 'klassisches' Ausbeutungsverhältnis, welches dann folgerichtig durch eine so entstandene revolutionäre[3] Situation - ganz nach dem bekannten Ablaufschema -, vom Propheten Mohammed bzw. dessen vorgetragenen gesellschaftlichen Vorstellungen, die den tatsächlichen Entwicklungen eher entsprächen, aufgelöst wird.

Die Stadt, der das politische Augenmerk der vorliegenden Arbeit gilt, heißt eigentlich Yaṯrib[4]. Irgendwann wurde sie dann später

---

1 Zur These von Grimme, den Propheten Mohammed als ersten Sozialrevolutionär einzuordnen vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 36 ff.

2 Vgl. ders., politische Struktur (1973), S. 20 ff.

3 Vgl. Shaban's erstes Kapitel über "The Islamic revolution in its environment", in: ders., History (1971), S. 1-15. Die Fragwürdigkeit derlei Begriffe ohne Einschränkungen zu gebrauchen wurde anhand des Beispiels 'Feudalismus' in d. vorl. Arb. schon angesprochen. So ist es denn auch schwer Humodi zu folgen, wenn er von einem "jüdische(n) Feudalsystem in Medina",ohne jegliche Erläuterung folgen zu lassen, spricht (vgl. ders., politische Struktur (1973), S. 61). Ein ganz anderes Beispiel für derlei Überlegungen bietet der Roman 'Muḥammad, Apostel der Freiheit' des marxistischen Autors aš-Šarqāwī (geb. 1920). Er wollte "die Geschichte eines Menschen mit beträchtlichem Heldenmut, der gegen brutale Mächte der Unterdrückung und für universale Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Freiheit und Würde der Bedrückten, für Liebe, Barmherzigkeit und eine bessere Zukunft für alle ohne Ausnahme kämpfte - für jene, die an ihn glaubten und jene, die nicht an ihn glaubten" (zit. n. Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 597).

4 In der 'Gemeindeordnung von Medina' taucht dieser Name dreimal auf (Präambel, §§ 39 und 44) und einmal wird Medina genannt (§ 47). Es ist umstritten, ob diese Stellen korrekt überliefert wurden oder nicht vielmehr von den klassischen arabischen Historikern bzw. Biographen beim Übertragen geändert, weggelassen und auch hinzugefügt wurden. In welcher Form der Name der Stadt, des Ortes der für die Entstehung des Islam und indirekt auch heute noch (die idealen Zustände in Medina zur Zeit des Propheten sind ein gewichtiges Argument der islamischen Fundamentalisten) eine sehr große Rolle spielt, könnte mit entscheiden bei der Beurteilung der Einheitlichkeit und Datierung der Urkunde. Vorausgesetzt man wüßte ge-

---

nau, von welchem Zeitpunkt an Yatrib nun Medina hieß und man sich sicher wäre, daß die 'Gemeindeordnung' in diesem Punkt auch zuverlässig überliefert wurde (vgl. hierzu auch die Übersetzung in der vorliegenden Arbeit). - Wellhausen verweist auf den Auszug von Samhudi (arab.), welcher in Wüstenfelds 'Geschichte der Stadt Medina' (1860), 9. Band d. Abhandlgg. d. Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, steht. Weiter meint Wellhausen: "Der Name al-Madina findet sich schon im Quran, z. B. Sur. 33, 60. Statt Jathrib kommt auch die Form Athrib vor, namentlich in der Nisba.Jathrippa bei Steph. Byzant., darnach Lathrippa bei Ptol. zu verbessern ..." (ders., "Medina vor dem Islam", in: Skizzen (1889), S. 3 Anm. 1. - Rodinson meint, daß Yatrib "took, at the time of Muhammad's sojurn, the name Madīnat an-nabī,'the city', from which we have derived 'Medina'. But the form al-Madīna is found in the Koran. The name, doubtless owed to the Jews, is really related to an Aramaic denomination. It is the Aramaic medīntā, first 'juridical circumscription' (from dīn 'judgement'), thence 'province' and 'large city'. Cf. the article of F. Buhl, 'Al-Madīna' in the Encyclopédie de l'Islam (French ed., 1936), III, 85)" (ders., "Life", in: Diogenes (1957), s. 28-51), hier S. 30 Anm. 6). - Mit doch hoher Wahrscheinlichkeit ist die Datierung von Hertling falsch. Er meint: "Vers la fin de septembre 622, Mahomet arrivait à Qubā', faubourg de Yatrib. Yatrib sera dorénavant nommée Madīnat al-Nabī, la Cité du Prophète" (ders., in: Pareja, Islamologie (1964), S. 69). So auch Rodwell in seiner Koran-Übersetzung : "The command given to the believers to emigrate to Jathrib, henceforth Medinat-en-nabi (the city of the Prophet) or El-Medina (the city)" (S. 5, Einleitung). So auch Endreß in seiner Geschichtstabelle (ders., Geschichte (1982), S. 192 und auch F. Taeschner, Geschichte (1964), S. 48. - Andererseits ist wahrscheinlich ebenfalls falsch: "nach seinem Tode (Mohammeds Tod, d. Verf.) Medina (Medīnat an-Nabī ...) genannt" (Ronart, Arabische Welt (1972), S. 751). - Zur frühen Geschichte und den Quellen zu Medina vgl. Watt, Medina (1955), S. 151 -174. Eine Übersicht über die Problematik der Geschichtsschreibung der Stadt Medina und entsprechende Quellenhinweise findet sich schon in Wensinck, Jews (1908 bzw. 1982), S. 6-38. - Noch ein letzter Hinweis zur Datierung, Humodi meint, Yatrib habe den Namen Medina nach dem 'Grabenkrieg' erhalten (ders., politische Struktur (1973), S. 237 Anm. 395); vgl. die Tabelle über Geschichtsdaten d. vorl. Arb. in Punkt 5.1.4). Dies überzeugt jedoch ebensowenig wie seine an anderer Stelle gebrachte Vermutung, daß bis bzw. ab 7 H. der Name Yatrib wahrscheinlich "nicht mehr im Gebrauch" war (ders., a. a. O., S. 89).

Medina[1] genannt. Gemeinhin wird angenommen, der spätere Name der Oase 'Medina', die 'Stadt', soll eine Kurzform von Madīnat an-Nabī. die 'Stadt des Propheten', sein; doch dies ist nicht ganz gesichert.[2] Im Gegensatz zu Mekka waren hier keinerlei wirtschaftliche Interessen mit dem Fortbestand heidnischer Kulte[3] verflochten. Zudem bereiteten in der einen oder anderen Form die Kontakte mit der christlichen und der jüdischen Bevölkerung des Umlandes schon den Boden für monotheistische Auffassungen.[4] Obwohl sich hier das Grab des Propheten befindet, fällt es in der Bedeutung als Heiligtum im Islam gegenüber Mekka zurück.

In Mekka konnte keine Landwirtschaft betrieben werden: es war ein Handelszentrum. Aber Medina war "eine Oase mit vielen Dattelpalmen und auch einigem Getreideanbau"[5], welche nun keine geschlossene Stadt wie Mekka, "sondern eine ziemlich offene, in einzelne Wohnbezirke zerfallende Siedlung"[6] darstellte und von

---

1 Siehe die verschiedenen Artikel in den einschlägigen Lexika, worunter eine besonders anschauliche und lebendige Schilderung städtebaulicher Bedeutsamkeiten Hughes in seinem 'Dictionary of Islam' (1885, kürzlich in Neu Delhi wiedergedruckt, S. 303) oder ein neueres Buch über Medina von Makki, M. S., Medina, Saudi Arabia; Geographic analysis of the city and region, Amersham 1982.

2 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 95

3 Über den Verlust materieller Art, den die neue Religion den Mekkanern bringt, vgl. z. B. Lewis, History (4/1966), S. 40. Zur Stellung der altarabischen Götter, vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 14-17.

4 Vgl. Ronart, Arabische Welt (1972), S. 751. - Zu den jüdischen Kolonien,vgl. Paret, a. a. O., S. 10 ff.; zur christlichen Missionierung, ders., a. a. O., S. 12 ff.

5 Watt/Welch, Islam (1980), S. 47

6 Taeschner, Geschichte (1964), S. 47; genauer, in: Watt, Mecca (1953), S. 141.

jüdischen Siedlern, Schmiedehandwerkern "und zwei Stämmen, die sich südarabischer Herkunft rühmten, den Aus und den Chazradsch"[1] bewohnt wurde. Die Entwicklung der Landwirtschaft wird hauptsächlich dem Verdienst der Juden zugeschrieben, insbesondere den Banū Naḍīr und den Banū Quraiẓa.[2] ""Der wirtschaftliche Nutzen, den die Bebauung des Landes abwarf, gestattete den Juden die politische Vorherrschaft über die früheren arabischen Bewohner der Oase."[3] Dieser neue Reichtum zog wiederum andere Araber an, welche sich in der Oase niederließen, zuerst als Klienten[4] der Juden, schließlich aber die Oberhand gewannen. Es herrscht jedoch alles andere als Frieden. "Die Bevölkerung Yathribs, sowohl die arabische wie auch die jüdische, bestand aus Bauern und Palmpflanzern. Auch bei ihr (also wie in Mekka, d. Verf.) ersetzte das patriarchalische Stammessystem die fehlende Obrigkeit. Da aber hier jeder Antrieb zu einer die Sippen zusammenfassenden Gemeinschaftsbildung, wie sie in Mekka in dem die ganze Stadt interessierenden Handel gegeben war, fehlte, so konnte sich das

---

1 Taeschner, Geschichte (1964), S. 47

2 Vgl. Lewis, History (4/1966), S. 40. - Wiederholt sich die Geschichte?

3 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 95

4 Vgl. Glossar, Stichwort: maulā. - Zur Zeit des Propheten "lebten zwei große arabische Stämme in Medina, al-Aus und al-Ḫazraǧ. Als politisch wirksame Einheiten traten Unterabteilungen dieser Stämme, die wir als Klane (Sippen, d. Verf.) bezeichnen können, in Erscheinung. Bei den Juden gab es drei große Stämme oder Klane sowie eine Reihe von kleineren Gruppen. Die letzteren waren wahrscheinlich verschiedenen arabischen Klanen untergeordnet; die drei Hauptgruppen waren jedoch formal unabhängig, wußten aber, daß sie den stärksten arabischen Klanen militärisch unterlegen waren. Anscheinend gab es auch einige schwache arabische Gruppen, die wiederum den jüdischen Klanen unterstanden" (Watt/Welch, Islam (1980), S. 95 f.

arabische Fehdewesen (vgl. Glossar, Stichwort: Blutrache, d. Verf.) ungehindert auswirken; ja es nahm hier besonders krasse Formen an, denn die Bauernbevölkerung von Yathrib hatte nicht die den Beduinen zur Verfügung stehende Möglichkeit, sich in Fehdezuständen gegenseitig auszuweichen. So nahmen hier die Fehden ganz besonders scharfe Formen an und führten zu einem unerträglichen Zustand völliger Unsicherheit (vgl. § 47 GO, d. Verf.), so daß schließlich niemand mehr ohne Lebensgefahr sich aus dem umhegten Gebiet seiner Sippe herauswagen konnte. Es lag daher in Yathrib das dringende Bedürfnis nach einer Obrigkeit vor, die über den streitenden Parteien stand; doch wegen der gegenseitigen Eifersucht der beiden Stämme konnte diese nicht aus ihnen genommen werden, sondern mußte von auswärts kommen."[1] Den Juden gelang es nicht, als ausgleichendes Element zu wirken. "Sie waren vollständig arabisiert, so dass sie sogar meist arabische Namen führten und an der Poesie thätigen Anteil nahmen. In den Stammesfehden fochten sogar Juden gegen Juden."[2] In der 'Gemeindeordnung von Medina' des Propheten nahmen die Juden einen gewichtigen Platz ein. Ihre Rolle lediglich darin zu sehen, sie "als militärischen Bundesgenossen"[3] von Mohammed zu betrachten, würde konsequenterweise eine Einstufung der 'Gemeindeordnung' als nur Kampfbündnis zur Folge haben. Dazu jedoch später.

---

1 Taeschner, Geschichte (1964), S. 47 bzw. genauer, Watt, Mecca (1953), S. 143.

2 Jacob, Beduinenleben (1897, Nd 1967), S. 39

3 Nagel, Staat I (1981), S. 450 Anm. 130

5.1.2 Der Gang der Ereignisse

5.1.2.1 Vor der hiǧra

Die wichtigsten Ereignisse sind rasch nachzuvollziehen[1], da diese an vielen anderen Orten nachzulesen sind.[2] Nach den Überlieferungen[3] wurde Mohammed um 570[4] nach christlicher Zeitrechnung in Mekka

---

1 Hier wurde imwesentlichen das gedankliche Gerüst einer Datenzusammenstellung von Rodinson übernommen (ders., "Life", in: Diogenes (1957), S. 28-51, hier S. 29 ff.).

2 Darüber gibt es unzählige Literatur: von Erbauungsschriften religiösen Charakters bis zu wissenschaftlichen Abhandlungen. Eine Art Biobibliographie bietet z. B. Rodinson, "Bilan des études mohammediennes", in: Revue historique 229 (1963), S. 169-220. Oder neuerdings, ders., "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad", in: Studies on Islam, hrsg. u. übers. v. M. L. Swartz (1981), S. 23-85.

3 Mit den Überlieferungen sind normalerweise speziell die Sammlungen der Traditionarier gemeint, die die Aussprüche und Taten des Propheten überlieferten (sunna!). Die Überlieferer, sie mußten vertrauenswürdige Gewährsleute und auf den Propheten selbst zurückzuverfolgen sein, waren dann als Kette (isnād) dem jeweiligen ḥadīṯ (Pl. aḥādiṯ) vorgeordnet, die aber zugleich zweites Bestandteil des ḥadīṯ ist. Dadurch wird eine Wissenschaftlichkeit gewährleistet, die grob gesagt unserem Belegverfahren entspricht. So war auch eine Möglichkeit gegeben, nach dem Tode des Propheten mit rechtlichen Problemen zurecht zu kommen, die im Koran nicht angesprochen sind. Zum Problem der Echtheit solcher ḥadīṯe, vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien (1888-90, Nd 1961) oder neuerdings, Sezgin, GAS I (1967), S. 53 ff. - An dieser Stelle der vorl. Arb. stehen die Überlieferer in ihrer allgemeinen Bedeutung und so sind die arabischen Geschichtsschreiber und frühen Biographen Mohammeds miteingeschlossen.

3 Das Datum ist nicht ganz unumstritten. Rodinson nimmt z. B. aus sozialpsychologischen Gründen 580 n. Chr. an (ders., "Life", in: Diogenes (1957), S. 29, wo es heißt: "rather about 580 according to authors of highly developed critical mind.")

geboren[1], dem Zentrum des Handels und der religiösen Kulte des Ḥiǧāz[2]. Wie die meisten Mekkaner gehörte er ebenfalls dem Stamm der Qurais̆ an bzw. genauer, der Sippe der Has̆im. Möglicherweise war seine Familie in früheren Zeiten sehr bedeutend, deren Einfluß aber schwand. Er arbeitete als Kameltreiber für die reiche Witwe Ḫadīǧa[3], die er später heiratete.[4] Um 610 n. Chr. erhielt

---

1 Im folgenden werden die Jahreszahlen meist so wiedergegeben, daß zuerst die christliche Zeitrechnung genannt wird und dann durch einen Schrägstrich getrennt die islamische Zeitrechnung, die mit der 'Auswanderung' (hiǧra) Mohammeds aus Mekka 622 n. Chr. beginnt. Z. B. 622/1 H. oder nur 1 H. wäre wie 622 n. Chr. auch möglich. Eine Präzisierung empfiehlt sich aus guten Gründen, da eine einfache Aufrechnung nicht möglich ist, denn die Mondjahre, nach denen die islamische Zeitrechnung ihre Einteilung erhält, sind bekanntlich kürzer. Augenblicklich befinden wir uns z. B. nach islamischer Jahresangabe über dem 14. Jahrhundert. Zählte man nun 622 Jahre einfach dazu, käme man auf eine gegenwärtige Jahreszahl, die uns ins 21. Jahrhundert versetzte. Vgl. hierzu auch Hitti, der u.a. sich auf Ṭabari bezieht (ders., History (10/1970), S. 116).

2 Vgl. die Landkarte in Punkt 5.1.4 d. vorl. Arb.

3 Interessant, daß manche Frauen sehr selbständig und angesehen sein konnten in einem ansonsten frauen- und insbesondere mädchenfeindlichen geistigen Klima (vgl. hierzu die Literatur über das Arabien vor dem Islam ; die Auswahlbibliographie von Otto, Ingeborg und Schmidt-Dumont, Marianne, Frauenfragen im modernen Orient (Dokumentations-Leitstelle Moderner Orient), Hamburg 1982; Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Stuttgart u. a. 1980 oder Schaller, Mona, Mädchen im Islam. Erläuterungen wichtiger Entwicklungssituationen muslimischer Mädchen (unveröffentlichte Diplomarbeit an der FHS München 1983) oder als sehr informative Einzeldarstellung, Reintjens, Hortense, Die soziale Stellung der Frau bei den nordarabischen Beduinen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ehe- und Familienverhältnisse, Bonn 1975).

4 Mohammed soll zum Zeitpunkt der Heirat etwa 25 Jahre alt gewesen sein und Ḫadīǧa etwa 40. Sie war später seine erste Anhängerin, und sie war auch diejenige, die ihn ermutigte, sich zu seinen Offenbarungen zu bekennen und bekräftigte ihn auch in der Einsicht, daß die empfangenen Offenbarungen von Gott kamen und keine Teufelseinflüsterungen seien. - Zu späteren Teufelseinflüsterungen und dem Problem der Abrogation, vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 59 ff.

er die ersten Offenbarungen durch den Erzengel Gabriel. Um 613 n. Chr. begann er damit, seine in einem Trance ähnlichen Zustand[1] erhaltenen Botschaften, öffentlich zu predigen. Gott, arabisch Allāh[2], enthüllte ihm nach und nach Mahnungen für die Menschen, die er wörtlich[3] wiedergab und die mit der Zeit als

---

1 Früher sprachen manche Autoren von Symptomen, wie sie bei einem epileptischen Anfall auftreten. Aber das wurde schon sehr bald widerlegt.

2 Der arabische Begriff Allāh ist eine Kontraktion aus dem Artikel "al-" und dem Wort "ilāh" (zu deutsch: Gottheit). Bekannt wurde er u. a. durch den häufigen Ausruf, der gelegentlich auch als Kampfruf dient, "Allāhu akbar" (takbīr genannt, worunter man ein möglichst häufiges Aussprechen dieser formelhaften Gotteslobpreisungen versteht), was man im deutschen mit 'Gott ist der größte (größer)' widergibt. Oder auch bekannt durch den Kampfruf und dies ist zugleich ein Glaubensbekenntnis der Muslime: "lā ilāha illā Allāh" (tahlīl genannt, und es heißt, es gibt keinen Gott (Gottheit) außer Gott (Allāh); in diesem Ausspruch findet eines der unzähligen Beispiele für die Schönheit der arabischen Sprache seinen Ausdruck.

3 Sie waren also in arabischer Sprache. Diese Feststellung ist sehr wichtig, denn darauf wird auch zurückgeführt, daß der Koran für rituelle Zwecke auf keinen Fall übersetzt werden darf. - In diesem Zusammenhang ist ein Streit ererwähnenswert, der für lange Zeit in gewissen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen die Gemüter erregte. Es ging um die Frage, ob der Koran erschaffen wurde oder schon immer im Himmel vorhanden war (ko-ätern mit Gott, vgl. S. 13 Anm. 1 d. vorl. Arb.). Es ist noch nicht allzulange her, wo man sich zugunsten der letzteren Aussage entschied. Vgl. hierzu auch den Artikel "Koran" mit dem Hinweis auf 'umm al-kitāb' (Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser u. a. (1974), Bd. II, S. 103).

Sammlung im sogenannten Koran[1] eine kaum zu überschätzende Bedeutung im Islam erlangte.

Zunächst regte sich kaum Opposition in Mekka. Die ersten Anhänger fanden sich unter den Familienangehörigen und Freunden, meist aus wenig begüterten Verhältnissen[2] kommend. Die Reichen und

---

1 Koran, arabisch: Qur'ān, was annäherungsweise Rezitation, Lesung bedeutet und für den Muslimen Wort für Wort das Wort Gottes ist, wenn auch aus dem Munde Mohammeds, seinem Propheten. Diesem Umstand wird von nicht-muslimischen Wissenschaftlern in unterschiedlicher Weise Rechnung getragen. Meist nimmt man es wie die Muslime und erachtet den Koran als eine durchaus mögliche Form der göttlichen Offenbarung (mit der Einschränkung natürlich, daß sie eben nicht die letztgültige Wahrheit sei), und man hält gleichzeitig Mohammed eben nicht für einen Schwindler wie während vieler Jahrhunderte zuvor. - Einen beeindruckenden Standpunkt hierzu nimmt Rodinson ein: "I apologize to Moslems who may read these lines for treating the Koran as an unconscious work of Muhammad (there is no question of its being a hoax). They will understand that, if one is not a Moslem, this is the only way to consider the text; to accept it as the word of God would mean becoming an adherent of Islam. If they consent to read an article on the origins of Islam written by a non-Moslem, they must expect to find what they consider blasphemy. Certain eminent Orientalists (and not the least admirable among them) have felt that they must eliminate everything which might shock Moslems by employing equivocal terms. But what Moslem would be duped by words when the whole approach of these scholars reveals their thought? Frankness seems to me the best policy. Either the Koran is the work of God or it is that of a man. There is no third solution" (ders., "Life", in: Diogenes (1957), S. 28-51, hier S. 30 Anm. 5).

2 Eine Klassifizierung der ersten Anhänger des Propheten unternimmt bereits Ibn Saʿd (Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Saʿd ibn Manīʿ, + 230). Er stellt fest, die Anhänger des Propheten seien aḥdāṯ ar-riǧāl wa ḍuʿfāʾ an-nās gewesen, also junge Männer (die meisten unter 30 Jahre alt, vgl. Lexikon der islamischen Welt (1974), Bd. II, S. 190) und schwache Leute; schwach ist hier vielleicht eher in bezug auf den Geldbeutel als auf die Muskelkraft oder Verstandesvermögen gemeint. Eine breitere Darstellung des 'daʿf'-Begriffs mit konkreten Beispielen versucht Humodi, politische Struktur (1973), S. 28-53; vgl. auch Watt, Mecca (1953), S. 88 oder Paret, Kommentar (1980), S. 59 Anm. zu 2:282 u. a. a. a. O.

Mächtigen aber lachten und spotteten über den Warner vor dem Jüngsten Gericht, welches das heidnische und sündige Mekka zur Hölle verurteilen würde.[1] Dann, als Mohammed auf großen Widerstand[2] stieß, schien es so, als wolle er Kompromisse eingehen: Es gab Offenbarungen, die Tradition erklärt sie als vom Teufel (Iblīs) eingeflüstert, in denen die Existenz gewisser heidnischer Göttinnen[3] zugestanden wird. Diese Offenbarungen wurden jedoch kurz darauf entkräftet[4], zugunsten einer klaren monotheistischen Idee.

---

1 Die entsprechenden Suren (insges. 114; sūra, Pl. suwār, welche sich aus Versen (āya, Pl. āyāt, d. h. Zeichen) zusammensetzen) sind unbestritten der Gipfel arabischer Sprachkunst und bekannt als die frühen mekkanischen Offenbarungen, zu finden mehr am Ende des Koran, der sein Einteilungsgesetz aus der unterschiedlichen Länge der einzelnen Abschnitte bezieht. Die Eindringlichkeit dieser Verse wurde in den späteren Suren, insbesondere der späteren medinischen Suren, die sich oft mit trockenen Verordnungen und Gesetzen befassen, laut einhelliger Meinung nicht mehr erreicht. Vgl. hierzu Nöldecke, Geschichte des Qorans I, S. 55 oder S. 71. Nicholson gibt eine Zusammenfassung der mekkanischen Suren, ders., Literary History (1907, Nd 1976), S. 160; zu den medinischen Suren, a. a. O., S. 176.

2 Die reichen Mekkaner fürchteten langsam um ihr Geschäft, das sie dem Vielgötter-Kult verdankten. - "Allāh scheint im vorislamischen Arabien als eine besondere Gottheit, als eine Hochgottheit neben vielen anderen (niederen) Stammesgöttern verehrt worden zu sein ... Aus dem Koran erfahren wir, daß die Mekkaner in Allāh den erhabenen Schöpfer von Himmel und Erde (Koran 13:16(17)-17(18)) sahen, ihn in Zeiten großer Not anriefen (Koran 16: 53(55)-54(56) u. ö.), in Wirklichkeit aber mehr an ihren Stammesgöttern und anderen Gottheiten hingen, darunter den drei weiblichen Gottheiten, den 'Töchtern Allāhs' (Koran 6:100(100), al-Lāt ... al-ʿUzza (Venus) und Manāt ... Muḥammad hatte ursprünglich die religiösen Vorstellungen seiner heidnischen Umgebung weitgehend geteilt" (Lexikon der islamischen Welt (1974), Bd. I, S. 35).

3 S. o. Anm. 2

4 Vgl. z. B. die Schilderung dieses Ereignisses bei Nicholson, Literary History (1907, Nd 1976), S. 155 ff.

Die Situation und seiner Genossen wurde in Mekka immer untragbarer. 615 n. Chr. wanderten sogar einige seiner Anhänger - auf sein eigenes Anraten hin - ins christliche Abessinien[1] aus. Der Prophet selbst trat in erste Verhandlungen mit den Bewohnern Medinas bzw. Yaṯribs, welches etwa 480 km (Luftlinie)[2] nördlich von Mekka liegt. Jene fanden Gefallen an der Person und an den Offenbarungen. Mit der Zeit dachten sie ihm eine wichtige Rolle[3], nämlich als Friedensstifter für das in heftigen Bruderkämpfen zerstrittene Yaṯrib, für die Zukunft ihrer Heimatoase und deren Überlebenschance zu.

5.1.2.2 Nach der hiǧra

Im Jahre 622 n. Chr. emigrierte Mohammed mit einer Handvoll seiner Parteigänger nach Medina. Etwa 70 mekkanische Glaubensgenossen waren schon heimlich vor ihm dorthin gekommen. Die hiǧra[4],

---

1 Vgl. z. B. Guillaume, Life (5/1978), S. 146 ff.

2 Kurioserweise schwanken hier immer die Angaben der Autoren; entweder zwischen 300 und 500 Meilen oder zwischen 300 und 500 Kilometer. Möglicherweise entstanden durch Verwechslung von Meilen und Kilometer oder durch Landweg (welcher?) und Luftlinien-Angaben.

3 So die Darstellung von Rodinson. - Die Interpretation von Lewis ist anders: "The Medinese had invited Muḥammad not so much as a man of God, but as a man possessed by a spirit of unusual power who might serve them as an arbitrator and settle their internal disputes. Islam was useful to them at first not so much as a new religion, but as a system that could give them security and discipline" (ders., History (4/1966), S. 41. Der Verf. d. vorl. Arb. nimmt an, daß sich die zwei schnell einigen würden, wenn sie von denselben Medinern sprechen würden.

4 Von einer Flucht sprechen die traditionellen muslimischen Autoren und 'ältere' westliche Orientalisten (z. B. Andrae, Leben (1932, Nd 1977), S. 109). Neuere Untersuchungen sehen mehr das politische Kalkül im Entschluß, Mekka zu verlassen.

von manchen Autoren mehr mit dem Charakter[1] einer notwendig gewordenen heimlichen Flucht behaftet und für andere, ein aus freien Stücken geborener Entschluß, kennzeichnet den Beginn der islamischen Ära.

In Medina bestand ein Teil der Bevölkerung aus Juden,und Mohammed machte gerade ihnen gegenüber Konzessionen.[2] Das Fasten wurde institutionalisiert[3]; dies ist also durchaus vergleichbar mit den damals herrschenden jüdischen Fastengewohnheiten. Die Gläubigen waren gehalten, ihre Gebete in Richtung Jerusalem[4] zu verüben.

---

1 Der hiǧra-Begriff impliziert einen Abbruch von (Stammes-)Beziehungen und heißt deshalb nicht nur 'Auswanderung' oder gar Flucht. Vgl. hierzu Watt/Welch, Islam I (1980), S. 95 oder Serjeant, "Pacts" (1978), S. 20. Die Bezeichnung der Anhänger Mohammeds nach ihrer Ankunft in Yaṯrib (Medina) als muhāǧirūn (immer mit Emigranten oder Auswanderer übersetzt) ist auf diese 'Auswanderung' zurückzuführen.

2 Mohammed sah Ähnlichkeiten im Glauben der Juden und seinen erhaltenen Offenbarungen, insbesondere im Monotheismus. Deshalb nahm er vermutlich an, sie wären am ehesten bereit, sich mit ihm zu verbünden, wenn nicht gar sich ihm anzuschließen oder zu konvertieren. Vgl. hierzu Paret, Mohammed (4/1976), S. 106 ff. oder Wensinck, Jews (1908 bzw. 1982), S. 43 ff.

3 Das Fasten ist seitdem einer der fünf Grundpfeiler der islamischen Religion; vgl. Gaudefroy-Demombynes, Muslim Institutions (1950) oder den Artikel "Ramaḍān" in den einschlägigen Fachlexika.

4 Aus welchen Gründen von Mohammed nach den ersten Streitigkeiten mit den Juden die Gebetsrichtung geändert wurde (immer noch gilt von da ab die Orientierung nach der Kaʿba in Mekka), ist nicht restlos geklärt. Gemeinhin sehen westliche Orientalisten darin eine Sanktionsmaßnahme gegenüber den Juden, während muslimische Autoren diesen äußerlichen Anlaß aus verständlichen Gründen ablehnen und apologetisch argumentieren. Sie führen Gründe aus der inneren Entwicklung des Islam dafür an, welche also unabhängig von der 'Judenfrage' seien. Eine Auseinandersetzung gerade darüber ist zu finden in dem Aufsatz von Afzalur (Faḍlur) Rahman , "Prefoundations of the Muslim Community in Mecca", in: Studia Islamica XLIII, 1976, S. 5-24.

Nun fühlten sich die Juden 'ebenfalls' ("feeling themselves"[1]) als das sogenannte auserwählte Volk[2] und lehnten Mohammed als Person und auch seine Lehren ab, überhäuften ihn zudem mit großem Spott. Ähnliche Enttäuschung widerfuhr dem Propheten des Islam von seiten der Christen, und so schälte sich das Bekenntnis ein speziell arabischer Prophet ("par excellence") und gleichzeitig derjenige der Propheten zu sein, welcher die Reihe aller von Gott während der Jahrtausende zu den verschiedenen Völkern Gesandten schloß. Er sei das Siegel der Propheten (ḫātam al-anbiyā) und fortan wurde das Gebet in Richtung Mekka gehalten, wohin auch eine Pilgerreise[3] zu unternehmen sei. Als Fastenmonat wurde der ramaḍān festgesetzt.

In Medina nahm Mohammed die Organisation seiner Gemeinde in Angriff. Der vordem heftige und leidenschaftliche Prediger und Warner vor dem baldigen Jüngsten Tag wandelte sich zum Gesetzgeber, und Gott offenbarte[4] ihm Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben.[5] Er wurde Schiedsrichter[6] über die Stämme von

---

1 Rodinson, "Life", in: Diogenes (1957), S. 30

2 Im Islam ist es absolut unzulässig, daß man die Araber als ein auserwähltes Volk bezeichnet.

3 Vgl. hierzu auch u. a. Hurgronje,"Feest", in: Verspr. Geschriften, I (1923), S. 1-124 oder den Artikel "ḥaǧǧ" in den Fachlexika.

4 Die meisten Einteilungen gehen auf Nöldecke zurück. Vgl. auch Blachère, Introduction (2/1977) oder die Ort- und Zeitordnung in Watt, Companion (1967).

5 "Pour la survivance de la communauté il fallait s'organiser. Il fallait que la position de Moḥammad à Médine fût clairement définie. Il fallait que les relations entre les divers groupes qui composaient maintenant la population médinoise fussent explicitées. Un pacte fut conclu ... "(Rodinson, Mahomet (3/1974), S. 183).

6 Vgl. §§ 23 oder 42 GO

Medina und bald der wahre Herrscher über die Stadt.[1] Er führte Feldzüge, sogenannte Razzien[2] gegen die Quraiš, seinem eigenen Stamm (!), der immer noch Mekka beherrschte, durch. Der Prophet bekam bei diesen Gelegenheiten die angenehmen Seiten von siegreichen Kämpfen ebenso zu spüren wie die Bitternisse der Niederlage, die er aber stets, also beide, in politische Konsequenzen umzumünzen verstand.[3]

Immer mehr arabische Stämme unterstützten ihn, schlossen Verträge mit ihm und nahmen den Islam an.[4] Die Juden wurden ausgeschlossen, verjagt und hingeschlachtet. Aber am Ende zeigten auch die Quraiš 'Reue'. Der berühmte Vertrag von Ḥudaibīya (März 628 n. Chr.)[5] wurde unterzeichnet und zwei Jahre nach dieser Ab-

---

1 Die Heiratspolitik findet sich 'modern' beschrieben bei Tibi, Krise (1981), S. 81

2 Razzia kommt aus dem arabischen ġazwa (Pl. ġazawāt), zu deutsch: Kriegszug, Beutezug oder Raubüberfall. Im ganzen Verlauf der arabischen Geschichte waren solche kriegerischen Raubzüge untrennbar mit dem Beduinenleben verbunden. Das Ende so eines ġazw in fremdes Weidegebiet oder gegen Karawanen wurde durch einen Vertrag (ᶜahd) besiegelt. Zu den Erscheinungsformen solcher Kämpfe, die manchmal nur heftigen 'Wirtshausraufereien' ähneln (eine Art "national sport", Hitti, History, S. 25), vgl. insbes. Meyer, Aiyām al-ᶜArab (1970) oder Jacob, Beduinenleben (1897, Nd 1967) oder Butzer, "Umweltfaktor", in: Saeculum 8 (1957), S. 359-371.

3 Einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Entstehung des Islam stellt die Schlacht bei Badr dar. Dazu z. B. Hitti, History (10/1970), S. 117.

4 Sie nahmen den Islam an, d. h. sie wurden Muslime. Diese lehnen die Bezeichnung Mohammedaner ab (vgl. dazu S. 10 Anm. 1 d. vorl. Arb.).

5 Vgl. insbesondere hierzu den Aufsatz von Dubler, C. E. und Quarella, U., "Der Vertrag von Ḥudaybiyya als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in: Asiatische Studien 21 (1967), s. 62-81.

machung mit Mekka zog Mohammed triumphierend in seine Geburtsstadt Mekka ein. Nicht lange nach seinem Tod eroberten die Araber unter dem Banner des Islam in heute noch unerklärlicherweise[1] ein Weltreich, und es gründete sich hierauf in gleichem Maße eine Blüte in Wissenschaft und Kultur.

5.1.3 Die politische Situation: Verträge und Übereinkünfte vor der 'Gemeindeordnung von Medina'

5.1.3.1 Die zwei Treffen bei al-ʿAqaba

Die letzten Jahre vor der 'Auswanderung' nach Medina wurden für Mohammed sehr kritisch. Besonders verschlimmerte sich die Lage, als sein Onkel Abū Ṭālib starb und das neue Oberhaupt der Sippe, Abū Lahab, nicht mehr voll hinter ihm stand.[2] Ein Versuch daraufhin in der Nachbarstadt Ṭāʾif Unterschlupf zu finden, scheiterte kläglich.[3] Erfolgreich war dagegen die bereits während der Wallfahrt von 621 n. Chr. angeknüpfte Verbindung zu einigen Vertretern der Stadt Yaṯrib (Medina)[4], welche später die Helfer (al-anṣār) genannt wurden.

---

1 Eine monokausale Erklärung für die Ursachen des Erfolges der Ausbreitung des dār al-islām (Haus des Islam) ist unmöglich. Ein Kräftefeld, ein Ursachenbündel für diese große Bewegung, deren auffälligstes Merkmal sicher die Dauerhaftigkeit ist, wird von Maier in Thesen angedeutet, vgl. ders., Die Verwandlung der Mittelmeerwelt (Fischer Weltgeschichte 9) (1968), S. 274 ff.

2 Forstner, "Muhammad", in: Lexikon der islamischen Welt (1974), Bd. II, S. 190

3 Vgl. Guillaume, Life (5/1978), S. 192 f.

4 A. a. O., S. 197 f.

ᶜAqaba ist ein enges, einsames Tal nahe bei Mekka[1], wo die sogenannten Gelübde oder Huldigungen von al-ᶜAqaba geleistet wurden. Dort nämlich hat der Prophet Mohammed insgeheim und zweimal, in einem mehrmonatigen Abstand, Abgesandte[2] von Neubekehrten aus Yaṯrib getroffen. Bei dem ersten Treffen leisteten ihm zwölf Angehörige der Stämme der Ḫazraǧ und der ʾAus[3] den Treueeid[4]: das erste Gelübde von ᶜAqaba, die sogenannte Weiberhuldigung, weil kein Kriegsbeistand eingeschlossen war. Nachdem jene nach Yaṯrib zurückkehrten, so wird überliefert, wuchs dort die Zahl der Muslime stark an.

Einige Monate später, 622 n. Chr., fand die zweite Zusammenkunft in al-ᶜAqaba mit einer fünfundsiebzigköpfigen Abordnung[5] der ʾAus und der Ḫazraǧ, darunter zwei Frauen[6], statt, "die namens der neuen muslimischen Gemeinde Moḥammed dringlichst aufforderten, nach Medina zu kommen, und gelobten, unter Einsatz ihres Lebens

---

1 Vgl, Hamidullah, "Battlefields" (1953), S. 7 f. Dort findet sich auch eine ausführliche Schilderung des Schauplatzes.

2 Über die Teinehmer beider Verhandlungen fertigte Watt eine Tabelle an (ders., Medina (1956), S. 171).

3 Vgl. Guillaume, Life (5/1978), S. 198

4 Vgl. Watt, Mecca (1953), S. 145. - Inhalt dieses Gelübdes waren: "Enthaltung von Abgötterei, Diebstahl, Unzucht, Tötung neugeborener Kinder, Lüge, sowie dazu, in allem Guten Mohammed zu gehorchen" (Humodi, politische Struktur (1973), S. 69.

5 Vgl. Guillaume, a. a. O., S. 208

6 A. a. O.

für seine Sicherheit zu sorgen. Dieses zweite Gelübde von ᶜAqaba war somit von entscheidendem Einfluß, Mekka zu verlassen und seinen Sitz nach Medina zu verlegen."[1] Hier handelte es sich also um eine Kriegshuldigung (baiᶜat al-ḥarb)[2], und es wurden zwölf nuqabāʾ (Vertreter der einzelnen Sippen)[3] ernannt, die auch für die Durchführung des Vertrages (ḥilf)[4] verantwortlich waren. Damit war aber auch schon die größte Schwäche dieser zweiten ᶜAqaba-Verhandlung vorgezeichnet: Es waren immer noch zuwenig bedeutende Männer Yaṯribs bzw. Medinas darunter. Deshalb kam Watt zu seiner Feststellung: "It did not work".[5] Es mußte also noch mehr unternommen werden, um ein festeres Bündnis entstehen zu lassen und vor allen Dingen mußte der dem Propheten gewährte Schutz (ǧiwār) auch auf die Genossen ausgedehnt werden.[6] So kam es zur sogenannten

---

1 Ronart, Arabische Welt (1972), Artikel "'Al-ᶜAqaba", S. 169 f.

2 Diese wie Rahman als "Pact of War" gegen Mecca zu interpretieren, ist nicht verständlich (ders., Themes (1980), S. 146). Es handelt sich hierbei lediglich darum, den Propheten notfalls auch mit Waffengewalt zu schützen. Vgl.hierzu z. B. auch Gardet, cité (4/1981), S. 62.

3 Watt, Medina (1956), S. 248

4 Es wurde bereits erwähnt, daß die Juden einen bedeutende Bestandteil der Gesamtbevölkerung ausmachten und deshalb nicht einfach übergangen werden konnten. Daß sie bei den zwei Verhandlungen nicht genannt werden, lag darin, daß nur Araber im Namen Yaṯribs sprachen und Verantwortung (Vertreter, nuqabāʾ-System) trugen, wohl - muß man mit Gräf annehmen - mit Zustimmung der Juden (Schweigen!). Hier schon zeigt sich die Unfähigkeit der Juden als ausgleichende Kraft zu wirken (vgl. Gräf, Rezension (1962), S. 399).

5 Watt, a. a. O.

6 Schärfer als Watt fomuliert Gräf: "wenn man Mohammed schützen will, kann man seine Anhänger nicht gut schutzlos lassen" (ders., Rezension (1962), S. 400). Watt meinte nur, die Mediner müßten auch zugestimmt haben, die muhāǧirūn (Emigranten) außer Mohammed zu günstigen Bedingungen ("on favorable terms", Watt, Mecca (1953), S. 148) zu empfangen. Nach Gräf wäre dies eine zu weit gehende Formulierung.

medinischen Verbrüderung (muʾāḫāt), vor der 'Gemeindeordnung',[1] wofür die Verbrüderung erst die Basis bildete.

5.1.3.2 Die medinische Verbrüderung

Wie bereits am Schluß des letzten Abschnittes ersichtlich wurde, stellte der Prophet immer größere politische Ansprüche. Offenbar empfand Mohammed die üblichen Schutzformen (ǧiwār und ḥilf) als ungenügend, deshalb griff er zu einem weiteren Instrument, seine Gemeinde aufzubauen. Neben dem Integrationswillen wird bereits politisches Machtstreben deutlich, die durch die 'Verbrüderung'[2] ihren weiteren Ausdruck fanden.

"Die medinische muʾāḫāt wurde abgeschlossen 'ʿalā'l-ḥaqq wa'l-muʾāsāt wa yatawāraṯūna dūna ḏawī'l-arḥām' also: gegenseitige Hilfe, gegenseitiger Beistand und gegenseitige Erbberechtigung"[3] unter Ausschluß der (Bluts-)Verwandten. Nach Humodi sollte in dieser Bestimmung vielleicht die "Zerstörung der Stammes- und Familienbindungen erzielt und eine Einheit, die über die Blutsverwandtschaft stehen konnte, gebildet werden. Es gilt jetzt nicht mehr das Blut für das Blut, sondern 'der Bruder' für 'den

---

1 Vgl. Gardet, cité (4/1981), S. 62

2 Es gab bereits eine von Mohammed in Mekka durchgeführte Verbrüderung unter den mekkanischen Muslimen. "Über die Intention dieser mekkanischen muʾāḫāt wird jedoch nichts Näheres gesagt, außer daß sie 'ʿalā 'l-ḥaqq wa 'l-muʾāsāt' abgeschlossen sein soll, d. h. gegenseitiger Beistand. Es mag sein, daß diese Verbrüderung ein Ersatz war für die Clansbindungen in Mekka. Die Paare wurden gebildet aus verschiedenen Clanangehörigen, teilweise aus einem Quraišiten und einem ḥalīf, bzw. einem maulā" (ders., politische Strukturen (1973), S. 73).

3 Humodi, politische Struktur (1973), S. 74. - Humodi neigt der Auffassung Serjeants zu, der einen Zusammenhang zwischen der āḫā und dem tradierten ḥilf sieht und sogar zwei solcher Abmachungen als seine als'A' und 'B' angegebenen Teile der 'Gemeindeordnung' vermutet ("am inclined to maintain", Serjeant,"Constitution" (1964), S. 6 f.). Vgl. hierzu 7.1.2 d. vorl. Arb. über 'Einteilungsschemen'.

Bruder'."[1] Die Verbrüderung ist also eine scheinbare Form der Verwandtschaft, die aber vom Propheten gesetzt wird, um neue Bindungen zwischen einzelnen mekkanischen und medinischen Gläubigen zu schaffen. Ein genaues Datum für die Verbrüderung ist nicht zu finden, leider ist hier die Chronik der Überlieferungen ungenau, es sprechen jedoch Gründe für eine Einordnung vor der 'Gemeindeordnung von Medina' und des Vollzugs in der allerersten Zeit nach der hiǧra[2], da sie einen "Sinn nur vor der Gemeinde-

---

1 Humodi, politische Strukturen (1973), S. 74

2 Humodi führt folgende Punkte an: "II. Watt (Med. 249) stellt die These auf, daß die medinensische muʾāḫāt unmittelbar vor Badr und ausschließlich zum Zwecke einer größeren militärischen Disziplin gegründet sei; dagegen scheint uns zu sprechen, daß von den bei Balāḏurī (Ans. I 270-271 (Traditionarier, d. Verf.) genannten 22 Bruderpaaren nur 6 Paaren beider 'Brüder' gemeinsam nach Badr ziehen. Es scheint daher, daß die Funktion der muʾāḫāt nicht nur militärischer Art ist, sondern auch in Friedenszeiten in Medina anderen gedient haben mag. Allerdings fällt - zumindest für die Schlachten von Badr und Uḥud - auf, daß Anṣār (Helfer; Mediner, die sich mit Mohammed verbunden haben, d. Verf), die eine muʾāḫāt eingegangen sind, niemals ohne ihren 'aḫ' (Bruder, d. Verf.) aus den Muhāǧirūn (Emigranten, d. Verf.) in den Kampf gezogen sind. Das gleiche gilt jedoch nicht für die Muhāǧirūn mit muʾāḫāt-Bindungen. - III. Watt ist zuzustimmen, wenn er davon ausgeht, daß die muʾāḫāt auch nach Badr andauert" (ders., politische Strukturen (1973), S. 301 f.). - Vgl. hierzu auch die folgenden Ausführungen Humodis, die sich auf Serjeant stützen und für die er zusätzliche Quellenangaben liefert: "Dies macht es wahrscheinlicher, daß die muʾāḫāt den ersten Teil der ṣaḥīfa ('Gemeindeordnung', d. Verf.), der Verfassung Medinas, bildete. Denn der Prophet soll nach einem Ḥadīṯ, das auf Anas b. Mālik zurückgeführt wird, ein ḥilf (Bündnis, Vertrag, d. Verf.) zwischen Quraiš und den Anṣār oder zwischen den Muhāǧirūn und den Anṣār abgeschlossen haben .... Bei Ibn Kaṯīr (Überlieferer, arabischer Geschichtsschreiber, d. Verf.) soll der Prophet hier zwei ḥilfs abgeschlossen haben; unter dem ersten ist die muʾāḫāt und unter dem zweiten ein ḥilf im allgemeinen Sinne zu verstehen. Diese Vorstufe ist eine Reorganisation außerhalb des Clanssystems, aber noch in Verwandtschaftsvorstellungen befangen. In jedem Fall scheint die Einsetzung der āyat al-mīrāṯ zu dieser Zeit, daß die Bedeutung dieses muʾāḫāt-Systems für die Gründung des Gemeinwesens nach der Schlacht von Badr (2 H.) ihren Höhepunkt überschritten hat. Von dieser Zeit an stehen die Blutsverwandten einander am nächsten. Von dieser Annullierung wurden die gegenseitige Hilfe und der Beistand der 'Brüder' im Kampf offenbar nicht, oder weniger betroffen" (ders., a. a. O., S. 74.).

ordnung"[1] hat.

Kurz zusammengefaßt: Mohammed siedelte mit einem Teil seiner Anhänger nach Yaṯrib (Medina) über, um dort Aufgaben eines Schiedsrichters wahrzunehmen. Dafür gab es Verhandlungen, aber erst die Verbrüderung brachte einen Fortschritt bezüglich der Stellung seiner Anhänger. Damit war Mohammed noch nicht über die einheimischen Stammeshäupter hinausgehoben, sondern stand eher neben diesen. Daß sein Wort überhaupt etwas galt, verdankte er der Tatsache, daß man in Yaṯrib bereit war, ihn als Propheten anzuerkennen.[2] Diese Stellung spiegelt die sogenannte 'Gemeindeordnung von Medina' wieder, in der er für die Schlichtung von Streitfällen für zuständig erklärt wurde, welche "vor Gott und seinem Gesandten" (§§ 23 oder 42 GO) gebracht werden müssen.

5.1.4 Anhang zum historischen Hintergrund

Eine stilisierte Übersichtskarte von der Arabischen Halbinsel erleichtert die Vorstellung der Lage wichtiger Gebiete, Ortschaften und der damaligen Handelsrouten der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung. Als Vorlage hierfür dienten Hodgson, Venture I (1974), S. 202; Shaban, History I (1971), S. 4f.; Encyclopaedia of Seerah I (1981), S. 695; Endreß, Geschichte (1982), S. 191 f. u. a.

Zusätzlich zur Übersichtskarte enthält dieser Anhang noch eine Graphik der wichtigsten Namen der Abstammung und Verwandtschaft des Propheten, von denen einige nicht nur im Text sondern auch in der beigefügten Geschichtstabelle erscheinen. Sie wurden von Hitti aus dessen History (S. 111) entnommen und leicht ergänzt.

---

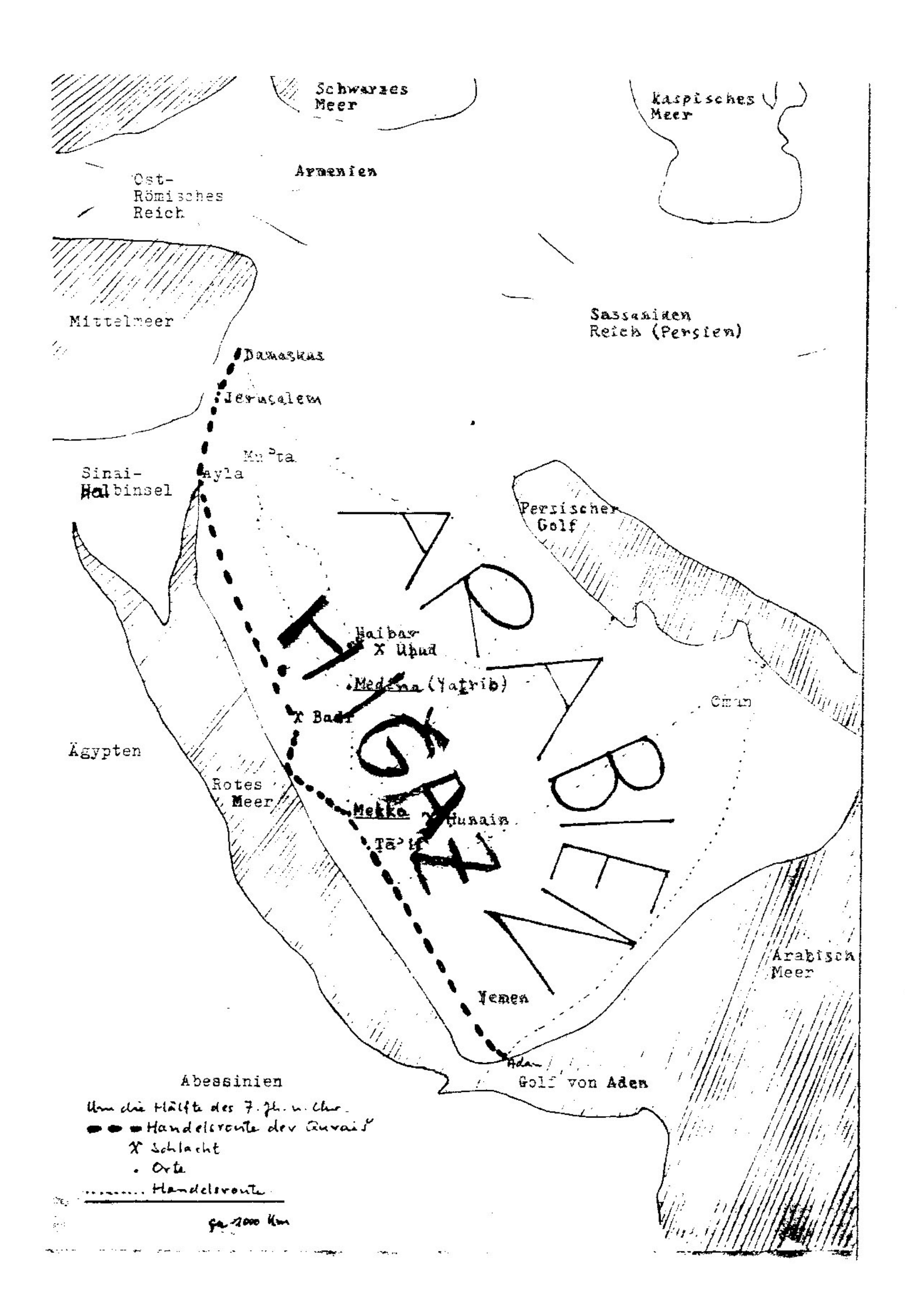
1 Gräf, Rezension zu Hamidullahs 'Vie' (1962), S. 400

2 Vgl. Nagel, Rechtleitung (1975), S. 20 f.

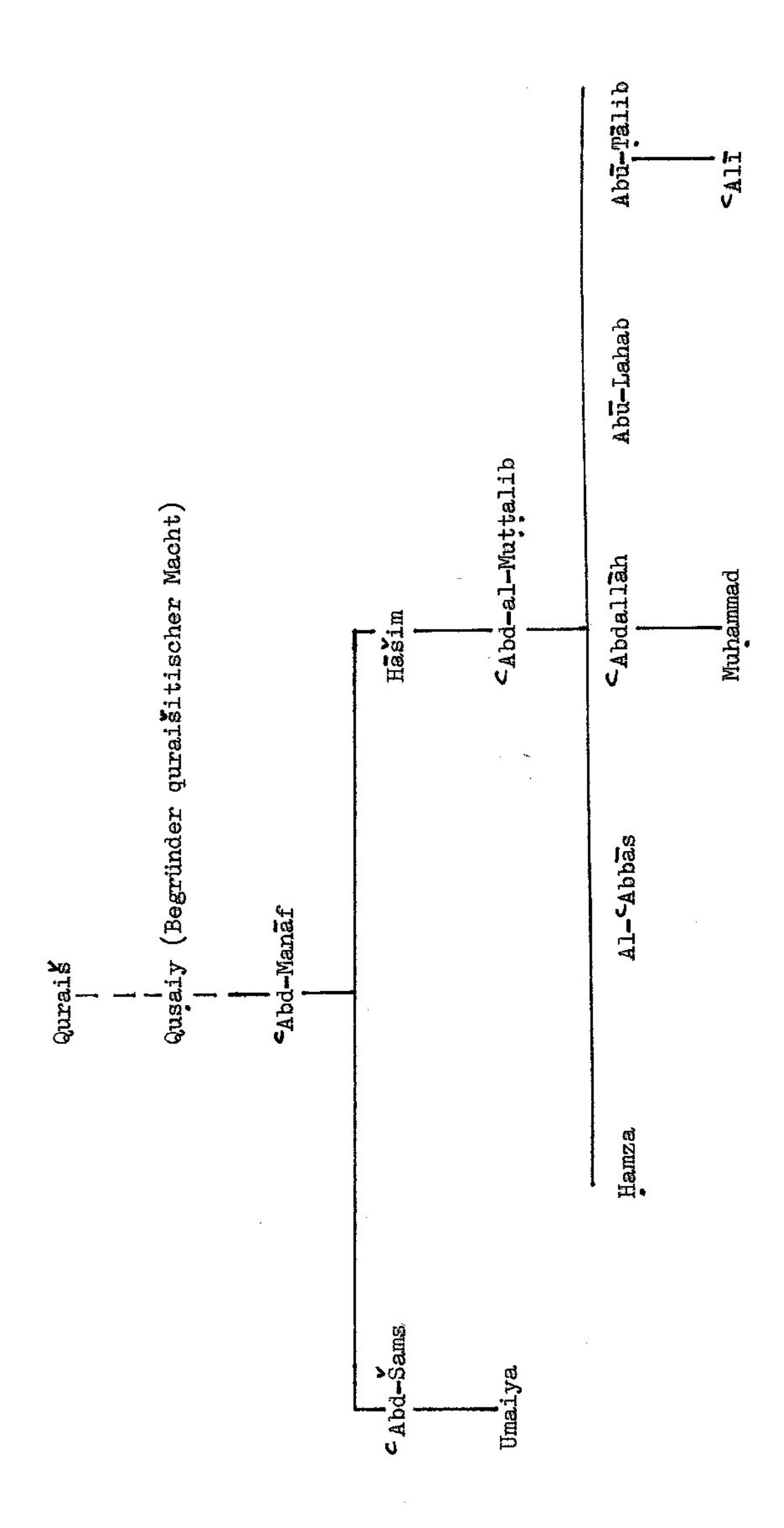
Die Daten aus der anschließenden Geschichtstabelle entstammen aus den verschiedensten Werken der Sekundärliteratur. Darunter befinden sich einschlägige Fachlexika, Geschichtsreihen, verschiedene Biographien und Einzeldarstellungen. Insbesondere wurden Caetani, Hodgson, Paret und Watt/Welch (s. hierzu das Literaturverzeichnis) hinzugezogen. Es entspricht durchaus dem Stand der Kenntnis über die Chronologie, daß die Daten aus der medinischen Periode des Propheten Mohammed wesentlich genauer sind, auch zahlreicher, als die der mekkanischen Periode. Natürlich ordnen verschiedene Autoren bestimmte Ereignisse auch verschieden ein. Dies ist hier nicht immer extra gekennzeichnet worden, sondern nach bestem Wissen des Verfassers der vorliegenden Untersuchung gehandhabt. Die Daten sind nach christlicher Zeitrechnung wiedergegeben, wobei eine kleine Tabelle vorgeschaltet ist, aus der - nach Caetanis Chronographia - das Umdenken in den islamischen Kalender erleichtert wird:

16.07.622 - 04.07.623/1 H.
05.07.623 - 23.06.624/2 H.
24.06.624 - 12.06.625/3 H.
13.06.625 - 01.06.626/4 H.
02.06.626 - 22.05.627/5 H.
23.05.627 - 10.05.628/6 H.
11.05.628 - 30.04.629/7 H.
01.05.629 - 19.04.630/8 H.
20.04.630 - 08.04.631/9 H.
09.04.631 - 28.03.632/10 H.
29.03.632 - 17.03.633/11 H.

5.1.4.1 <u>Übersichtskarte der Arabischen Halbinsel</u>



5.1.4.2 **Abstammungstabelle**



5.1.4.3 Geschichtsdaten zur Lebensbahn Mohammeds

um 570	Geburt des Propheten Mohammeds aus dem Stamm der Quraiš in Mekka; als Orientierung wird häufig das Elefantenjahr genannt, das 570 oder 571 gewesen sein soll. Watt gibt einmal 579an, was sicher ein Druckfehler ist, da im Text von 570 ausgegangen wird (Watt/Welch, Islam I (1980), S. 3). Rodinson gibt das Geburtsjahr mit ca. 580 an (ders.,"Life", in: Diogenes (1957), S. 29).
575	Der Jemen wird sasanidische Provinz (ab 598 unter persischen Satrapen).
um 595/6	Heirat mit Ḫadīǧa, welche angeblich 20 Jahre älter ist.
um 610	Arabische Stämme besiegen ein arabisch-persisches Heer bei Du Qar im Irak.
um 612 oder 610	Mohammed wird zum Propheten berufen bzw. er erhält seine ersten Offenbarungen.
um 613 oder früher	Mohammed beginnt öffentlich zu predigen
um 615 oder früher	Auswanderung einiger Anhänger Mohammeds ins christliche Abessinien.
616-619 oder früher	Boykott der Banū Hašim durch die anderen Quraiš.
617	In Yaṯrib (Medina) fand die Schlacht von Buʿāṯ statt, die mit einer vorläufigen Patt-Situation zwischen den beiden Gruppen Aus und Ḫazraǧ, die unerträgliche Lage überbrückte.
619	Tod von Ḫadīǧa und Abū Ṭālib. Mohammed sucht vergeblich Unterstützung in Ṭāʾif.
620	Die ersten Anhänger aus Yaṯrib (Medina).
621	Das erste Abkommen von al-ʿAqaba (Weiberhuldigung) mit medinischen 'Konvertiten'.
622	Ein paar Monate später ein erweitertes Abkommen von al-ʿAqaba.
13. oder 17.09.622	'Flucht', 'Auswanderung' aus Mekka bzw. hiǧra (16.07.622 ist der Beginn der islamischen Zeitrechnung).
28.09.622	Ankunft des Propheten in Yaṯrib (Medina). Mohammed gründet eine Moschee und der Islam verbreitet sich. Er beginnt die neue Gemeinde zu organisieren: eine Verbrüderung zwischen den mekkanischen Auswanderern und den medinischen Helfern findet statt. Viele Au-

	toren setzen in diese frühe Zeit bereits die 'Gemeindeordnung'. Untersuchungen neueren Datums, welche insbesondere in dem Schriftstück mehrere Teile sehen, legen den größten und möglicherweise wichtigsten Teil ebenfalls schon in die Frühzeit von Mohammeds Aufenthalt in Medina (Yaṯrib). Die erste Opposition der Juden und Heiden (später Heuchler genannt) beginnt sich zu regen.
März/April 623	Die erste kriegerische Handlung des Propheten.
April/Juni 623	Mohammed heiratet ʿAʾiša. Caetani datiert die 'Gemeindeordnung' bereits in den Herbst des Jahres 622 und Paret legt sie ans Jahresende von 623 (ders., Mohammed (4/1976), S. 160).
Januar 624	Überfall bei Naḫla.
Jan./Febr. 624	Bruch mit den Juden.
11.02.624	Gebetsrichtungänderung von Jerusalem nach Mekka.
13./15./17. März 624	Schlacht bei Badr. Der Sieg Mohammeds verstärkt seine Stellung ungemein. Viele Autoren setzen die 'Gemeindeordnung' nach Badr an.
März 625	Schlacht am Uḥud.
August 625	Belagerung der Naḍīr. Vertreibung nach Ḫaibar.
Dez.626 oder Jan. 627	(kriegerisches) Unternehmen gegen die Banū al-Muṣṭaliq.
April 627	Grabenkrieg (al-ḫandaq) bzw. Belagerung von Yaṯrib (Medina). Ausrottung der Quraiẓa. Watt setzt hier die 'uns überlieferte Fassung' der 'Gemeindeordnung' an.
März 628	Zug nach Ḥudaibiyya: Vertrag mit den Mekkanern.
Vermutlich Mai 628	Kriegszug gegen die Juden von Ḫaibar.
März 629	Pilgerfahrt laut Vertrag von Ḥudaibiyya.
Jan. 630	Eroberung von Mekka. Im Januar Ḥunain und im Februar Ṭāʾif u. oder März Ǧirāna. - Verteilung der Beute von Ḥunain!
April 630 -April631	'Jahr der Abordnungen', entspricht: 9 H.
Febr./März 632	Abschiedswallfahrt (Proklamation während der Pilgerfahrt).
08.06.632	Mohammed stirbt. Nach islamischer Zeitrechnung: 13. Rabīʿ I 11 H.

5.2 Die Authentizität des Textes

Die 'Gemeindeordnung von Medina' erscheint zuerst in der sīra des Ibn Isḥāq[1], wie sie in der Rezension des Ibn Hišām[2] überliefert wurde. Unmißverständlich wird sie dort als ein Bestandteil derselben und als authentischer und in sich geschlossener Text[3] präsentiert. Leider wird die Nachricht über diese Urkunde nicht durch Angaben über Entstehung, Unterzeichner, Dauer u. ä. m.

---

1 Vgl. Serjeant, "Constitution" (1964), S. 4, wo es weiter heißt: "From the Sīrah other authors, like Ibn Kathīr in his Bidāyah, transmit the 'Constitution', but, when you scrutinize the great mass of Ḥadīth or Tradition, there is little reference to it indeed, although some clauses from it are quoted by Abū Dā'ud in his Sunan, and a clause here and there, perhaps, by Bukhārī and Ibn Ḥanbal. In examining it, therefore, I have relied on Ibn Isḥāq's text" (a. a. O.). Jedoch konnten von ihm 15 Jahre später weitere Quellen berücksichtigt werden. Daher nicht ganz verständlich die Äußerung von Denny über die Urkunde "which does not appear in any other historical source", wenn er sich sonst im wesentlichen seiner Argumentation auf Serjeant stützt (vgl. Denny, "Ummah" (1977), S.39. Zur Biographie: Abū ʿAl. M. b. Isḥāq b. Yasār wurde um 704/ 85 H. in Medina geboren. In Alexandrien (Ägypten) hörte er hadīṯ-Vorlesungen. Nachdem er in seine Heimatstadt zurückgekehrt war, sah er sich anscheinend genötigt, nach Bagdad (Irak) auszuwandern, wo er mit Unterbrechungen (u. a. Kufa) blieb und dort 767/150 H. starb. "Mit den Umaiyaden hatte er anscheinend keinen Kontakt ... Die Machtübernahme der ʿAbbāsiden scheint aber auch nicht der ausschlaggebende Grund für eine Umsiedelung nach Baġdād gewesen zu sein" (Sezgin, GAS I (1967), S. 288).

2 "Abū M. ʿAbdalmalik b. Hišām b. Aiyūb al-Ḥimyarī Ǧamāladdīn, Historiker, Genealoge und Grammatiker, wurde in Baṣra geboren. Später lebte er in Ägypten, wo er in Fusṭāṭ" 834/218 H. starb (Sezgin, GAS I (1967), S. 297).

3 Grundlage der vorliegenden Übersetzung ist die Wüstenfeldsche Ausgabe (s. Literaturverzeichnis), wobei der Wattschen bzw. Wensinckschen bzw. Wellhausenschen Zählung gefolgt wird. Eine Geschichte des Dokumentes bringt z. B. Serjeant, welche natürlich beeinflußt ist von seiner dann damit auch verbundenen Argumentation für seine 'Achter-Konstruktion', wie er sie bereits in einem früher erschienenen Aufsatz andeutete (vgl. ders., "Constitution" (1964), S. 4 ff.).

erläutert.[1] Allgemein geht man sogar davon aus, daß ihre chronologische Stellung innerhalb der sīra - vor der Verbrüderung! -, nicht dem tatsächlichen Gang der Ereignisse entspricht. Aus diesen Gründen ist es notwendig, zusätzliche Überlegungen anzustellen, wenn man mehr über die äußeren Merkmale der 'Gemeindeordnung von Medina' erfahren möchte. Eines ist jedoch ziemlich sicher: so sehr man auch die Anfänge der arabischen Geschichtsschreibung als "noch immer im Dunkeln"[2] liegend betrachten mag, die sīra als Quelle[3] steht außer Zweifel; zumindest fühlt man sich bei dieser Gattung der islamischen Geschichtsschreibung "auf sicherem Boden"[4].

5.2.1 Äußere Merkmale, die für die Echtheit des Dokumentes sprechen

Zu den äußeren Merkmalen zählt die Form.[5] Man kam, von einigen

---

1 Oder wie Wellhausen es ausdrückt: "Das Schriftstück schneit bei Ibn Ishaq vom Himmel herunter; über den Prozess, durch den es zustande gekommen, herrscht tiefstes Schweigen" (ders.,GO, in: Skizzen (1889), S. 83).

2 Sezgin, GAS I (1967), S. 237

3 Da sich das Dokument in der sīra befindet, müßte eigentlich zunächst deren Authentizität behandelt werden. Da dies zu sehr vom Thema wegführen würde, begnügt sich der Verf. d. vorl. Arb. mit einigen Hinweisen:Dieser Bereich wird in der Geschichte des Arabischen Schrifttums allgemein und im Schrifttum zur Prophetenbiographie im besonderen abgehandelt. Die Problematik - schon für Muir und Sprenger ein Streitpunkt (vgl. hierzu Abbott, Studien I (1957), S. 26) - und den gegenwärtigen Stand der Forschung gibt Sezgin in seiner Einführung zu diesem Thema wieder (vgl. Sezgin, GAS I (1967), S. 237-256, vgl. auch a. a. O., S. 274). Über die Entstehung und den Inhalt der sīra, vgl. auch Watt/Welch, Islam I (1980), S. 50. - Angaben zu den 'klassischen' Autoren in der Orientalistik hierzu finden sich bei Abbott, Studien II (1967), S. 64.

4 Sezgin, a. a. O., S. 251

5 Vgl. hierzu auch die Abschnitte über den 'literarischen Aufbau' und die 'verschiedenen Einteilungsschemen' d. vorl. Arb.

spekulativen Versuchen abgesehen, wenig über den Kenntnisstand von Julius Wellhausen hinaus. Das mag auch zum großen Teil mit daran liegen, daß sich erstaunlicherweise ("strange circumstance"[1]), wie schon früher erwähnt, vergleichsweise wenig Orientalisten, von Sozialwissenschaftlern oder Staatsrechtlern zu schweigen, näher mit der 'Gemeindeordnung von Medina' befaßten.

Wellhausen ist der Meinung, daß die Kürze der Sätze und deren "mangelhafte Durchsichtigkeit"[2] für die damaligen Zeitgenossen des Propheten berechnet gwesen seien, welche solche Andeutungen schon verstanden hätten. Ja, "man fühlt sich mitten in den Voraussetzungen der damaligen Gegenwart versetzt."[3] Mohammed hieße Mohammed oder Mohammed der Prophet und nur zum Schlusse einmal Mohammed der Bote Gottes; die Muslime heißen Gläubige (muᵓminūn) wie im Koran. Wellhausen erwähnt "manche eigentümliche Ausdrücke"[4] und er hat überhaupt den Eindruck einer alten Rechtssprache, wobei ihm aber schon einzelne Phrasen oder Floskeln muslimischen Gepräges[5] auffallen. Am meisten jedoch fällt auf, daß nichts berichtet wird "über Verhandlungen, die dem Abschluß vorhergingen, und über eine Zusammenkunft der Parteien, worin der Abschluß, durch allseitige feierliche Verpflichtung, vollzogen wurde."[6]

---

1 Serjeant, "Constitution"" (1964), S. 3

2 Wellhausen,"GO", in: Skizzen (1889), S. 80

3 A. a. O., S. 81

4 Z. B. mufraḥ (vgl. § 11 GO); iᶜtabata (vgl. § 21 GO); ᶜalā ribᶜatihim (vgl. §§ 2 ff. GO). Kritisch äußert sich Hamidullah über den Gebrauch "de mots archaïques" (ders., Corpus (1935), S. 5), welche seiner Meinung nach nicht notwendigerweise Echtheit verbürgen. - Im übrigen gibt es auch Muslim-Stellen, nicht nur muᵓmin-Stellen in der GO.

5 Wellhausen, a. a. O., S. 81

6 A. a. O., S. 83

5.2.2 Innere Gründe, die für die Echtheit des Dokumentes sprechen

Der am meisten überzeugende Grund der für die Echtheit spricht, ist sicher im Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit zu sehen.[1] Sehr bald schon wurde die medinische Zeit unter des Propheten Herrschaft zum besten erklärt, was unter Menschen an Zusammenleben möglich ist. Von den Fundamentalisten wird dieses Ideal besonders stark hervorgehoben, wie in dem Abschnitt hierzu berichtet wurde. Da paßt es nach Meinung des Verfassers der vorliegenden Untersuchung nicht so recht ins Bild, gerade die 'Gemeindeordnung' des Propheten als Beispiel einer vollkommenen Verfassung der vollkommen gedachten Gemeinde von Medina unter Mohammed gelten zu lassen.

Noch einmal sollen Gedanken von Wellhausen wiedergegeben werden, weil auch unter diesem Aspekt der Betrachtung der 'Gemeindeordnung' nichts über ihn Hinausgehendes von den neueren Analysen herausgefunden wurde. Ein großer Teil der Gründe hierfür mag denen gleich sein, die bereits zum letzten Punkt angeführt wurden. Wellhausen geht davon aus, daß ein Fälscher "den Erwartungen einer späteren Zeit entsprochen (hätte). Keinem guten Muslim der Umajjiden- oder gar der Abbasidenzeit wäre es eingefallen, die Umma über die Gemeinschaft des Glaubens hinausreichen zu lassen (z. B. BH. 296 sq. ist die Meinung, dass sofort mit der Ankunft des Propheten die Bande der Ançâr mit den Juden zerrissen seien.); keiner hätte den Haß gegen die Quraisch, als die eigentlichen Hauptfeinde Gottes, so hervorgekehrt; keiner hätte den Gedanken einer Ordnung des Gemeinwesens zu Medina durch den Propheten gefaßt, in welcher er von seiner göttlichen Vollmacht so wenig audrücklich Gebrauch macht."[2]

---

1 Vgl. Rodinson in seiner Mohammed-Biographie: "Il est certainement authentique, car il contient des dispositions contraires à l'image qu'on se faisait plus tard de la primitive communauté musulmane" (ders., Mahomet (3/1974), S. 183).

2 Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889), S. 80

Zusammenfassend kann man sagen, daß was die Echtheit des Dokumentes angeht, dem Verfasser kein Zweifel daran bekannt gworden ist. Meist wird sie bei den Autoren stillschweigend vorausgesetzt oder beim Erwähnen der Urkunde mit dem Zusatz versehen, daß sie "allgemein als authentisch"[1] gilt. Oder, "daß sich kein Grund für die Erfindung eines solchen Dokumentes denken läßt."[2] Den kritischen Punkt - wenn denn schon leichte Zweifel an der vollständigen Authentizität geäußert werden - bilden dabei die Stellen über die Juden bzw. deren Stellung innerhalb der 'Gemeindeordnung'. Der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit, die den Juden ein schweres Los bescherte und die weitgehende Gleichstellung innerhalb der 'Gemeindeordnung' mit den arabischen Stämmen bzw. Sippen, ist schwer zu lösen. Anfang dieses Jahrhunderts bereits nahm Leszynsky deswegen auch durchaus Fälschung an.[3] Neuere Untersuchungen, wenige, gehen daher von verschidenen Teilen der 'Gemeindeordnung' aus, stellen also die Einheitlichkeit selbst in Frage, eben um u. a. auch diesen Widerspruch lösen zu können. Teilweise wird auch überhaupt vorsichtiger formuliert, z. B. bevorzugt es Watt, von "der uns erhaltenen Form"[4] zu sprechen, deren Echtheit jedoch nicht bestritten wird. Für Watt gab ebenfalls die 'Judenfrage' den Anlaß, um solche Konsequenzen zu ziehen. Im übrigen beruft man sich gerade auch auf ihn, wenn es darum geht, der 'Gemeindeordnung' Echtheit zu bescheinigen. Außer den Juden-Stellen erregen die religiösen Formeln und Anhängsel, die an spätere Islamisierungsversuche[6] der 'Gemeindeordnung' denken lassen könnten, Bedenken. Nun ist im Verlauf der Analyse dieses Dokument schon so oft angesprochen worden; es ist an der Zeit, es um seiner selbst willen vorzustellen.

---

1 Rotter, Leben (1976), S. 256 Anm. 17

2 Gräf, Rezension (1962), S. 399. Allenfalls könnten die Judenparagraphen gefälscht sein. Seinen eigenen Einwurf entkräftet aber Gräf wieder sofort an gleicher Stelle (a. a. O.).

3 Leszynsky, Juden (1910), S. 53

4 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 96

5 Denny, "Ummah" (1977), S. 39

6 Gräf, Rezension (1962), S. 401

6 Text: Der transliterierte Text mit dessen Übersetzung und anschließendem Glossar der wichtigsten Wörter, einschließlich einer Lagekarte von Yaṯrib (Medina) und Umgebung.

6.1 Bemerkungen zur Transliteration

In seiner ausführlichen Einleitung zum Studium der islamischen Kultur bespricht Hodgson nicht nur grundlegende Probleme die beim Studium einer fremden Kultur immer auftauchen, sondern er erläutert auch die Notwendigkeit und den Sinn einer möglichst genauen Umschrift[1], insbesondere des Arabischen, Persischen und Türkischen. Allgemein benützt man die Transliteration, d. h. man versucht möglichst getreu nach dem Original, Buchstaben für Buchstaben wiederzugeben. Wenn verschiedene Symbole verwendet werden, wie es z. B. in der Fachliteratur in englischer, französischer und deutscher Sprache der Fall ist, entstehen auch unterschiedliche Umschriften.[2] Von den individuellen 'Systemen' einiger Autoren oder den Versuchen 'über den Daumen gepeilt', wie oft in den Massenmedien und sogenannten Sachbüchern zu beobachten, eine Lautschrift nach dem Gehör zu produzieren, man nennt das Transkription, sei hier einmal abgesehen.

Im vorliegenden Fall handelt es sich also um eine Transliteration, und es wird demnach nur in bestimmten Ausnahmen, z. B. beim arabischen Artikel, die Aussprache und Verbindung der einzelnen Wörter untereinander berücksichtigt. Dieses System wurde nach den Regeln festgelegt, wie sie international auf einem Philologenkongress in den Dreissiger Jahren vorgelegt wurden, ein System, nach dem sich die meisten wissenschaftlichen Publikationen richten.[3] Ein Fachmann

1 Hodgson, Venture I (1974), S. 3-69. Vgl. auch Endreß, Geschichte (1982), S. 171-185 oder Krahl-Reuschel, Arabisch I (2/1976), S. 9-31.

2 Vgl. den tabellarischen Vergleich bei Hodgson, a. a. O., S. 9 f.

3 19. Internationaler Orientalistenkongreß in Rom 1935 (Krahl-Reuschel, a. a. O., S. 31).

kann hier ohne weiteres die gebräuchlichen englischen oder französischen Varianten unterscheiden und übersetzen. Ein Laie dagegen braucht allein schon bei der Aussprache Handreichungen. Deshalb sind in der vorliegenden Arbeit eingebürgerte Namen und Bezeichnungen zur Erleichterung in der Regel in der im Deutschen üblichen Form wiedergegeben (Transkription!).[1] Was die Orthographie der Eigennamen arabischer Autoren betrifft, sind diese so belassen, wie sie von jenen selbst gewählt wurden und es erfolgt keine wissenschaftliche Namensansetzung. So wird z. B. für Abdallah Laroui nicht ʿAbd-Allāh al-Arawī geschrieben. Bei Zitaten ist die von den jeweiligen Autoren gebrauchte Form der Schreibweise beibehalten, wo dies zu Mißverständnissen führen könnte, jedoch kenntlich gemacht worden. Der bestimmte Artikel 'al', der fast jedem arabischen Namen beigegeben ist, wurde meist - falls nicht anders zitiert - weggelassen. Nomina mit deutschen Artikeln sind in der Regel nicht mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, wie z. B. 'hiǧra' (anders jedoch bei der Jahresangabe: 623/1 H.). Hier ist eine einfache Umschrifttabelle frei nach Gardet[2] wiedergegeben, um eine Vorstellung der Aussprache des transliterierten Textes zu erleichtern. Dabei ist es auch nicht notwendig, die arabischen Buchstaben mitanzuführen, da sie bei der vorliegenden Untersuchung keine Verwendung fanden.

ʾ der unbewußt vor jedem anlautenden Vokal gesprochene Explosionslaut
b
t
ṯ stimmloses engl. th (thing)
ǧ stimmhaftes dsch
ḥ ein scharfer, ganz hinten in der Kehle, tiefer als ch gesprochenes h
ḫ ch, wie Bach
d
ḏ stimmhaftes engl. th (there)
r Zungen-r
z Französisches z
s
š sch

Lange Vokale:

ā, ī, ū.

ṣ dumpfes, stimmloses s
ḍ dumpfes, stimmloses d
ṭ dumpfes, stimmloses t
ẓ dumpfes, stimmhaftes s
ʿ gepreßter, ganz hinten in der Kehle gebildeter stimmhafter Reibelaut
ġ Gaumen-r
f
q ein hinten am Gaumensegel gesprochenes, hauchloses k
k
l
m
n
h
w englisches w
y englisches y

---

1 Nicht: Allāh, Muḥammad, islām, Qurʾān, šīʿa, ahl as-sunna wal-ǧamāʿa, sondern: Allah, Mohammed, Islam, Koran, Schiiten, Sunniten.
2 Gardet, Islam (1968), S. 11

6.2 Transliteration[1] des Textes nach der Wüstenfeldschen Ausgabe

Präambel

Bismillāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm. Hāḏā kitāb min Muḥammad an-nabī baina al-muʾminīn wal-muslimīn min Quraiš wa-Yaṯrib wa-man tabiʿahum fa-laḥiqa bihim wa-ǧāhada maʿahum.

§1 Innahum umma wāḥida min dūni an-nās.

§2 al-muhāǧirūn min Quraiš ʿalā ribʿatihim yataʿāqalūna bainahum wa-hum yafdūna ʿāniyahum bil-maʿrūf wal-qisṭ baina al-muʾminīn.

§3 Wa-Banū ʿAuf ʿalā ribʿatihim yataʿāqalūna maʿāqilahum al-ūlā wa-kull ṭāʾifa tafdī ʿāniyahā bil-maʿrūf wal-qisṭ baina al-muʾminīn,

§4 wa-Banū al-Ḥāriṯ ʿalā ri.....,

§5 wa-Banū Sāʿida ... ,

§6 wa-Banū Ǧušam ... ,

§7 wa-Banū an-Naǧǧār ... ,

§8 wa-Banū ʿAmr b. ʿAuf ... ,

§9 wa-Banū an-Nabīt ... ,

§10 wa-Banū al-Aus

---

1 Um eine exakte, nach bestimmten Regeln festgelegte Umschrift leisten zu können, ist die Beherrschung der Grammatik der entsprechenden Sprache eine unbedingte Voraussetzung. Aus diesem Grunde bat ich Paul Gerhard Dannhauer (Orientsammlung der Bayerischen Staatsbibliothek in München) um Unterstützung für die Fertigstellung der nachstehenden Transliteration. Vielen Dank!

§11 Wa-inna al-muʾminīn lā yatrukūna mufraḥan bainahum an yuʿṭūhu bil-maʿrūf fī fidāʾ au ʿaql.

§12 Wa-inna lā yuḥālifu muʾmin maulā muʾmin dūnahū.

§13 Wa-inna al-muʾminīn al-muttaqīn ʿalā man baġā minhum au ibtaġā dasīʿat ẓulm au iṯm au ʿudwān au fasād baina al-muʾminīn wa-inna aidīyahum ʿalaihi ǧamīʿan wa-lau kāna walad aḥadihim.

§14 Wa-lā yaqtulu muʾmin muʾminan fī kāfir wa-lā yanṣuru kāfiran ʿalā muʾmin.

§15 Wa-inna ḏimmat Allāh wāḥida yuǧīru ʿalaihim adnāhum; wa-inna al-muʾminīn baʿḍuhum mawālī baʿḍ dūna an-nās.

§16 Wa-innahū man tabiʿanā min Yahūd fa-inna lahū an-naṣr wal-iswa ġair maẓlūmīn wa-lā mutanāṣar ʿalaihim

§17 Wa-inna silm al-muʾminīn wāḥida. Lā yusālamu muʾmin dūna muʾmin fī qitāl fī sabīl Allāh illā ʿalā siwāʾ wa-ʿadl bainahum.

§18 Wa-inna kull ġāziya ġazat maʿanā yuʿqibu baʿḍuhā baʿḍan.

§19 Wa-inna al-muʾminīn yubīʾu baʿḍuhum ʿan baʿḍ bi-mā nāla dimāʾahum fī sabīl Allāh wa-inna al muʾminīn al-muttaqīn ʿalā aḥsan hudan wa-aqwamihī.

§20 Wa-innahū lā yuǧīru mušrik mālan li-Quraiš wa-lā nafsan wa-lā yaḥūlu dūnahū ʿalā muʾmin.

§21 Wa-innahū man iʿtabaṭa muʾminan qatlan ʿan baiyina
fa-innahū qawad bihi illā au yarḍā walī al-maqtūl
wa-inna al-muʾminīn ʿalaihi kāffatan wa-lā yaḥillu
lahum illā qīyām ʿalaihi.

§22 Wa-innahū lā yaḥillu li-muʾmin aqarra bi-mā fī hāḏihī
aṣ-ṣaḥīfa wa-āmana bi-Allāh wal-yaum al-āḫir an yanṣura
muḥdiṯan wa-lā yuʾwīhi wa-innahu man naṣarahu au awāhu
fa-inna ʿalaihi laʿnat Allāh wa-ġaḍabuhū yaum al-qiyāma
wa-lā yuʾḫaḏu minhū ṣarf wa-lā ʿadl.

§23 Wa-innakum mahmā iḫtalaftum fīhi min šaiʾ fa-inna maraddahū
ilā Allāh wa-ilā Muḥammad ʿalaihi as-salām.

§24 Wa-inna al-Yahūd yunfiqūna maᶜa al-muʾminīn mā dāmū muḥāribīn.

§25 Wa-inna Yahūd Banī ᶜAuf umma maᶜa muʾminīn lil-Yahūd dīnuhum wa-lil-muslimīn dīnuhum mawālīhim wa-anfusuhum illā man ẓalama au aṯima fa-innahu lā yūtīġu illā nafsahū wa-ahl baitihī.

§26 Wa-inna li-Yahūd Banī an-Naǧǧār miṯl mā li-Yahūd Banī ᶜAuf,

§27 wa-inna li-Yahūd Banī al-Ḥāriṯ ... ,

§28 wa-inna li-Yahūd Banī Sāᶜida ... ,

§29 wa-inna li-Yahūd Banī Ǧušam ... ,

§30 wa-inna li Yahūd Banī al-Aus ... ,

§31 wa-inna li-Yahūd Banī Ṯaᶜlaba miṯl mā li-Yahūd Banī ᶜAuf illā man ẓalama wa-aṯima fa-innahū lā yūtīġu illā nafsahū wa-ahl baitihī.

§32 Wa-inna Ǧafna baṭn min Ṯaᶜlaba ka-anfusihim.

§33 Wa-inna li-Banī aš-Šuṭaiba miṯl mā li Yahūd Banī ᶜAuf, wa-inna al-birr dūna al-iṯm.

§34 Wa-inna mawālī Ṯaᶜlaba ka-anfusihim.

§35 Wa-inna biṭānat Yahūd ka-anfusihim.

§36 Wa-innahū lā yaḫruǧu minhum aḥad illā bi-iḏn Muḥammad ʿalaihi as-salām;
wa-innahū lā yanḥaǧizu ʿalā ṯaʾr ǧurḥ;
wa-innahū man fataka fa-bi-nafsihi wa-ahl baitihī illā man ẓulima wa-inna Allāh ʿalā abarr hāḏā.

§37 Wa-inna ʿalā al-Yahūd nafaqatuhum wa-ʿalā al-muslimīn nafaqatuhum;
wa-inna bainahum an-naṣr ʿalā man ḥāraba ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa;
wa-inna bainahum an-nuṣḥa wan-naṣīḥa wal-birr dūna al-iṯm;
wa-innahū lam yaʾṯam imruʾ bi-ḥalīfihī;
wa-inna an-naṣr lil-maẓlum.

§38 Wa-inna al-Yahūd yunfiqūna maʿa al-muʾminīn mā dāmū muḥāribīn.

§39 Wa-inna Yaṯrib ḥarām ǧaufuhā li-ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa.

§40 Wa-inna al-ǧār ka-an-nafs ġair muḍārr wa-lā āṯim.

§41 Wa-innahū lā tuǧāru ḥurma illā bi-iḏn ahlihā.

§42 Wa-innahū ma kāna baina ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa min ḥadaṯ au ištiǧār yuḫāfu fasāduhū fa inna maraddahū ilā Allāh wa ilā Muḥammad rasūl Allāh ṣlʿm (= ṣallā Allāh ʿalaihi wa-sallam) wa-inna Allāh ʿalā atqā mā fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa abarrihī.

§43 Wa-innahū lā tuǧāru Quraiš wa-lā man naṣarahā.

§44 Wa-inna bainahum an-naṣr ʿalā man dahama Yaṯrib.

§45 Wa-iḏā duʿū ilā ṣulḥ yuṣāliḥūnahū wa-yalbasūnahū fa-innahum yuṣaliḥūnahū wa-yalbasūnahū wa-innahum iḏā daʿau ilā miṯl ḏālika fa-innahū lahum ʿalā al-muʾminīn illā man ḥāraba fī ad-dīn ʿalā kull insān ḥiṣṣatuhum min ǧānibihim allaḏī qibalahum.

§46 Wa-inna Yahūd al-Aus mawālīhim wa-anfusuhum ʿalā miṯl mā li-ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa māʿa al-birr al maḥḍ min ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa;
wa-inna al-birr dūna al-iṯm.

§47 Lā yaksibu kāsib illā ʿalā nafsihī wa-inna Allāh ʿalā aṣdaq mā fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa wa-abarrihī wa-innahū lā yaḥūlu hāḏā al-kitāb dūna ẓālim au āṯim wa-inna man ḫaraǧa āmin wa-man qaʿada āmin bil Madīna illā man ẓalama wa-aṯima wa-inna Allāh ǧār li-man barra wa-ittaqā wa-Muḥammad rasūl Allāh slʿm.(= ṣallā Allāh ʿalaihi wa-sallam).

6.3 Die 'Gemeindeordnung von Medina'

6.3.1 Vorbemerkungen

Bei der Kennzeichnung im Text wurde so verfahren, daß bei Wiederholungen, z. B. 'einheitlich', das Wort mit einem erhöhten +-Zeichen versehen ist: 'einheitlich'+.Dieses Zeichen tragen also alle Wörter oder Begriffe bzw. Satzteile, die in einer Anmerkung bei ihrem ersten Erscheinen näher beschrieben sind.

Elementen für das Glossar zu politologisch relevanten Begriffen, z. B. 'Schutz' oder 'Gläubige' wurde als Hinweis ein 'G' in Klammern angefügt: 'Schutz' (G) oder 'Gläubige' (G).

Das Glossar ist alphabetisch angeordnet und berücksichtigt daher also nicht die Reihenfolge der einzelnen Paragraphen.

Als Vergleichsmaterial wurden insbesondere die Übersetzungen von Rotter, Serjeant, Hamidullah, Guillaume, Grimme, Khadduri, Kaka Khel, Watt, Wellhausen und Wensinck herangezogen, wobei zugleich die Übersetzungen derjenigen Autoren eingeschlossen sind (wie z. B. die von Antes, vgl. hierzu Rotter; von Khoury, vgl. hierzu Grimme oder Denny, vgl. hierzu Watt), welche die Übertragungen der in Klammern genannten Autoren wiedergeben.

Bei Hamidullah wurde einmal die Übersetzung aus 'Corpus' (1935) und die aus 'Vie' (1959); bei Watt die Übersetzung aus 'Medina' (1956) und die aus 'Political Thought' (1968) berücksichtigt, wenn auch nicht deutlich gekennzeichnet an den Stellen, bei denen es keine nennenswerten Differenzen gibt.

Der Ort der Belege ist nach den Angaben von S. 81-112 der vorliegenden Arbeit zu rekonstruieren. Die weiteren Angaben sind an den entsprechenden Stellen näher belegt, d. h. die vollständige Identifikation ist schließlich durch das Literaturverzeichnis ermöglicht.

6.3.2 Annotierte Übersetzung der 'Gemeindeordnung von Medina'

Präambel[1]

"Im Namen Allahs (G)[2], des Barmherzigen, des Erbarmers.[3]

---

1 Von vielen Autoren werden diese einleitenden Bemerkungen als Präambel bezeichnet. Auch dem Verf. d. vorl. Arb. erscheint es sinnvoll, dieser Gepflogenheit zu folgen. Andere, z. B. Serjeant, Hamidullah und auch Wellhausen benennen diesen Abschnitt schon als § 1 oder Punkt 1. Hier sind die Vertragspartner (G) erwähnt, nicht der Rechtsbereich, auf den aber rückgeschlossen werden kann. Vgl. hierzu die Bestimmungen von Gräf in bezug auf 'Das Rechtswesen der heutigen Beduinen' (1952), die dessen Umfang andeuten: a) Innerhalb des Rechtsbereiches herrschen weder Krieg noch Raubzug; b) Diejenige Gemeinschaft, die normalerweise die gleichen Richter anerkennt und c) derjenige Personenkreis, innerhalb dessen Bürger und Schutzherren für die Durchführung des Gerichtsverfahrens ausgewählt werden können, bilden eine Rechtsgemeinschaft (a. a. O., S. 14 f.).

2 In manchen Koranübersetzungen verbleibt Allah auch Allah und wird nicht mit Gott wiedergegeben (z. B. Khan, Ullmann, auch die Ahmadiyya-Ausgabe (1959) und Dawood). Eine ähnliche Handhabung ist dementsprechend bei der 'Gemeindeordnung' vorzufinden. Allah bleibt unübersetzt bei Serjeant, Wensinck (Behnsche Übersetzung! Diese Entscheidung ist nicht ganz unproblematisch. Vgl. z. B. seine Übersetzung des § 13 GO, wo eine Stelle mit "God-fearing beliefers" wiedergegeben ist, so also Gott sozusagen wieder über eine Hintertür hereinkommt), Khadduri und Kaka Khel. Interessanterweise nicht bei Hamidullah. Im Gegensatz zu den meisten Übersetzern zieht es d. Verf. d. vorl. Arb. vor, Allah nicht mit Gott zu übersetzen, sondern als Allah zu belassen. Dies hat leider nicht nur den Vorteil, den bereits im Entstehen begriffenen genuinen islamischen Charakter solcher Dokumente zu betonen, sondern eben auch den Nachteil, daß hierdurch vom abendländisch-orientierten Denken ein Gottesbegriff Gestalt annimmt, der erst wieder um, zu 'unserem' Gott hin gedacht werden muß.

3 Diese Formel, die sogenannte Basmala, welche der Gläubige auch heute noch vor jeglichem Tun, sei es nur zum Essensbeginn, ausspricht, könnte schon in der Originalfassung vorhanden gewesen sein, wenn man einschlägigen Koran-Datierungen folgt. Der eigentliche Eingangsschwur - wie er für derlei Dokumente üblich ist - jedoch fehlt.

Dies ist[1] ein Schreiben (G) von Mohammed, dem Propheten (G)[2], (über die Beziehungen)[3] zwischen den Gläubigen (G) und Muslimen (G) von den Qurais̆ (G) und von Yaṯrib (G), jenen die ihnen folgen, sich ihnen angeschlossen haben[4] und (zusammen) mit ihnen kämpfen (G)[5].

---

1 Alle Formulierungen sind hier im Präsens und als einfache Aussagesätze wiedergegeben. Es wurde kein 'muß', 'darf', 'soll' etc. hinzugefügt, welche zwar den Gebots- bzw. Verbotscharakter solch eines Textes griffiger machten, aber zu sehr wertend oder verzerrend wirken würden und philologisch nicht gerechtfertigt wären. Ähnlich wie hier verfuhren auch Rotter, Watt (bei dessen ins Französische übertragene Buch über Medina, wieder ein anderer Stil gewählt wurde) und Serjeant. Für die andere Möglichkeit entschieden sich u. a. Hamidullah (vgl. z. B. § 13: "devront" und in § 14: "devra"), Guillaume und Khadduri durch häufigen Gebrauch von 'shall' oder 'shall not', Grimme mit 'darf' und Wellhausen unter Zuhilfename von 'darf', 'muß' und 'soll'.

2 Wellhausen beläßt hier das Original:"Muhammad dem Nabi.

3 Der Ausdruck fehlt im Arabischen und wurde deshalb hier in Klammern um der besseren Lesbarkeit willen wiedergegeben. So ähnlich wird auch im weiteren Text verfahren.

4 In den semitischen Sprachen ist häufig der Gebrauch verschiedener Wörter vorzufinden, die einen einzigen Sachverhalt beschreiben (diesen Hinweis verdanke ich Dr. Dannhauer, Staatsbibliothek München, Abteilung Vorderer Orient). Dies könnte für die Elemente "folgen ... angeschlossen haben" ebenso zutreffen. Denkbar wäre auch die Aufgliederung von 'folgen' in der Bedeutung des räumlichen Nachfolgens, sich dadurch auch von der eigenen Sippe trennen (vgl. hiǧra (G) und 'anschließen', ein Anschließen an die 'neue' Gemeinschaft, umma, im technischen Sinne (z. B. durch 'Verbrüderung' oder im Rahmen eines Klientel-Verhältnisses). Weniger überzeugt nach Meinung d. Verf. d. vorl. Arb., weil zu eng, 'folgen' nur im politischen Sinne wie Wensinck ("politically", S. 51 Anm. 4) zu verstehen oder wie Grimme: "welche ihnen Heeresfolge leisten", also im lediglich rein militärischen Sinne.

5 Übertrieben ist sicherlich die Schlußfolgerung von Ferguson: "Here is the first overt expression of militancy as one of the marks of the new community" (ders., War and Peace in the world's religions (1977), S. 124).

§1 Sie ist eine einheitliche[1], von den Leuten geschiedene[2] Gemeinde (umma) (G).

---

1 wāḥida direkt übersetzt bedeutet 'eine' (weibl. Form von ein oder Eins), hier ist er adjektivisch gebraucht. So zu finden bei Rotter und Grimme; im Englischen von Wensinck (Behn), Guillaume, Khadduri und Kaka Khel mit 'one' wiedergegeben. Mit der Entscheidung für 'une seule et même ' (Hamidullah) wird schon mehr auf den besonderen Charakter der umma hingewiesen. So auch von Watt mit ' a single' (Medina (frz.): 'unique'), welches ebenfalls von Serjeant gewählt wurde. Ähnlich schon Wellhausen mit 'einzige'. Der Verf. d. vorl. Arb. bevorzugt 'einheitlich', um den Zusammengehörigkeitscharakter und das 'Einheit-bildende' hervorzuheben. - Vgl. hierzu einen ähnlichen Gebrauch im Koran 43:33(32) und in der 'Gemeindeordnung' die §§ 15 und 17.

2 dūni an-nās wird in der Propheten-Vita Hamidullahs sogar bis 'en dehors du reste des humains' interpretierend übersetzt. Ähnlich weitgehend auch Guillaume ('to the exclusion of all men') und Khadduri ('in distinction from the rest of the people'). In schwächerer Form schon bei Wellhausen und Grimme ('gegenüber den Menschen') und dann bei Watt ('distinct from (other) people) und Rotter ('in Unterscheidung zu anderen Menschen') ist durch deren Übersetzung herauszulesen, daß eben nicht der 'Rest der Welt' gemeint ist, sondern - wenn es weit gefaßt wird - zur damaligen Zeit vielleicht die Bewohner der Arabischen Halbinsel. Hier eine Universalismus-Komponente hineinzulesen, wäre daher abwegig. Watt deutet sogar an, daß möglicherweise 'nur' die Juden gemeint sein könnten, was er aber gleich wieder verwirft (Medina (1956), S. 221 Anm. 2). - Vgl. die ähnlichen Ausdrücke dūnahū (§ 20), dūna (§§ 17, 47), dūna an-nās (§§ 1, 15) und dūna al-iṯm (§§ 33, 37, 46). - Die Bezeichnung ummōt ha-ᶜōlām im jüdischen Schrifttum zeigt eine ähnliche Gegenüberstellung: Israel und die Völker der Welt (vgl. Bouman, Mensch (1977), S. 228).

§2 Die Auswanderer (muhāǧirūn) (G) von den Qurais̆ (G) regeln ihre Angelegenheiten selbst[1], zahlen geschlossen das Sühnegeld (G) und lösen (G) ihren Gefangenen mit Rücksicht auf die Verkehrssitte[2] und durch gerechte Beteiligung[3] der Gläubigen (G) aus.

---

1 ᶜalā ribᶜatihim wurde früher von Sprenger fälschlich mit Bezug auf ein gemeinsames Quartier in Medina übersetzt (vgl. Wellhausen, S. 68), so auch von Krehl (vgl. Wensinck (Behn), S. 52 Anm. 2). Ähnlich inkorrekt von Grimme ('bleiben ein selbständiger Teil derselben'), vgl. zu ihm Watt:"The interpretation is either that each group remains distinct or that it follows its previous practice" (ders., Medina, S. 221 Anm. 3), wobei er sich für die letztere Aussage entschied, der auch Rotter zustimmt (ders.: "entsprechend ihrer bisherigen Sitte". Der Verf. d. vorl. Arb. hält die erste Interpretationsmöglichkeit für richtiger.

2 Diese Ausdrucksform wurde bewußt gewählt, um eine Anspielung auf das BGB zu machen (hier z. B. § 157 BGB; oder vgl. ähnliche Ausdrücke wie 'entsprechend der Übung ordentlicher Kaufleute'). Vgl. hierzu §§ 3 bis 11 GO.

3 Gräf meint diese Stelle würde ausdrücken, daß allen Verpflichtungen gleichermaßen nachzukommen ist, und es eben nicht so sein soll, daß man sich in einzelnen Fällen weigert und den Schuldner oder den Verwandten des Gefangenen allein zahlen läßt (vgl. ders., Rezension (1962), S. 402). Dagegen meint Wellhausen lediglich "unter Mitwirkung der (übrigen) Gläubigen" und Grimme, "mit gerechter Beihülfe seitens der Gläubigen" sei der Ausdruck "wal-qisṭ baina al-muʾminūn" zu verstehen.

§3 Der Stamm der ᶜAuf (G) regelt seine Angelegenheiten selbst+, zahlt geschlossen seine früheren[1] Sühnegelder (G); und jede Einheit (ṭāʾifa) (G) löst ihren Gefangenen (G) mit Rücksicht auf die Verkehrssitte+ und durch gerechte Beteiligung+ der Gläubigen (G) aus.

§4 So auch für[2] den Stamm der Sāᶜida (G).
§5 So auch für den Stamm der Ḥāriṯ (G).
§6 So auch für den Stamm der Ǧusām (G).
§7 So auch für den Stamm der Naǧǧār (G).
§8 So auch für den Stamm der ᶜAmr ibn ᶜAuf (G).
§9 So auch für den Stamm der Nabīt (G).
§10 So auch für den Stamm der Aus (G).

---

1 Sprenger versteht unter dem früheren Sühnegeld, das in der vergangenen heidnischen Zeit verschuldete (hierzu Wellhausen, S. 68); so übersetzt auch Guillaume: "they paid in heathenism" anstatt "previous" wie Serjeant, Wensinck (Behn) und Watt. Der Verfasser d. vorl. Arb. schließt sich den letzteren, darunter auch Krehl und Wellhausen, an und ist nicht überzeugt von dem Versuch Hamidullahs: "de la même façon que par le passé" oder Khadduris: "as they were first". - Ohne Erklärung hat Rotter diesen Punkt weggelassen. - Eine Parallele findet sich beim frühen Geschichtsschreiber Wāqidī in der Rede des Propheten nach der Einnahme Mekkas 630/8 H.: "Ausgehend von Sur. 12,92 ermahnte er zum Vergeben und Vergessen. Aus der Zeit des Heidentums stammende Forderungen auf Zinsen, Blut oder Blutgeld erklärte er für erloschen." Diese Stelle rechtfertigt die vorliegende Übersetzung und widerspricht der Auffassung von einer Widergabe mit "wie früher". - Eine neuere Parallele: "... können die Scheikhs mit Beistimmung der Majorität ihres Stammes einen Frieden auf die Bedingung schließen, daß auf beiden Seiten alle Blutrache oder Privatschulden (die aus jeder anderen Ursache, nur nicht aus ... oder Verräterei entstanden sind) gegenseitig erlassen sein sollen (zit. n. Gräf, Rechtswesen (1952), S. 13).

2 "So auch"steht für jeweils den ganzen Abschnitt von § 3, dessen wortwörtliche Wiederholung hier weggelassen wurde.

3 Bei der Wiedergabe von §§ 3-10 wird gelegentlich die Reihenfolge vertauscht (z. B. Watt, der zuerst den Stamm der Ḥāriṯ, also vor Sāᶜida nennt, womit er der Anordnung von ᶜUbaid entspricht; vgl. dazu Serjeant, "Pacts", S. 40, Document A, Clause 2 d, 10.) oder es finden sonstige Verwechslungen statt (vgl. z. B. Kaka Khel, der an erster Stelle den Stamm der Aus bringt.

§11 Die Gläubigen (G) lassen keinen ihrer Schuldner[1] im Stich, sondern geben ihm zum Löse- oder Sühnedeld (G) mit Rücksicht auf die Verkehrssitte+.

§12 Ein Gläubiger (G) schließt kein Bündnis (ḥilf) (G) mit dem maulā (G) eines Gläubigen (G) ohne dessen (des letzteren) Zustimmung[2].

---

1 Serjeant geht bei seiner Übersetzung von einer anderen Lesart, nämlich mufrağ und nicht mufraḥ - so wie hier - aus und schreibt daher: Einzelgänger, Mittelloser (einer, der Muslime wurde und ursprünglich nicht jenen angehörte, sondern anderer Abstammung ist). - Guillaume und Kaka Khel bieten: destitute (mittellos, notleidend); das könnte ein Kompromiß sein. Ansonsten finden sich ähnliche Wiedergaben wie hier. Eine Ausnahme bildet Khadduri, welcher folgendermaßen schreibt: "The believers should never leave any possibility to be followed graciously for paying ransom for their relative-prisoners" (S. 206).

2 Einige Autoren übersetzen hier im Sinne von "gegen den Willen" (Grimme), "(ihm) zuwider" (Wellhausen), "against (him)" (Guillaume) und Hamidullah: "au détriment de". Mit Rotter, Wensinck (in der Übersetzung, die Behn anfertigte!), und Watt wird hier "ohne dessen Zustimmung " bevorzugt. - Auch müßte man vorsichtig sein - denkt man beispielsweise an das hiesige geltende bürgerliche Recht - in bezug auf einer Wiedergabe dieses Passus' mit 'Einwilligung' oder 'Genehmigung' (vorher und nachträglich!). - Ohne Erklärung wird diese Stelle von Khadduri weggelassen.

§13 Die ehrfürchtigen[1] Gläubigen (G) sind gegen den von ihnen[2], der sich gewalttätig verhält, einen Akt der Ungerechtigkeit oder Verrat begeht und Feindschaft oder Unheil zwischen den Gläubigen (G) stiftet[3]. Vereint richten sie ihre Hände[4] gegen ihn, und wäre er auch ein Sohn von ihnen[5].

---

1 Auf die Problematik, diese Stelle - wie allgemein (Rotter, Guillaume, Grimme, Kaka Khel, Watt und Wensinck) gehandhabt - mit gottesfürchtig zu übersetzen wurde bereits hingewiesen. Da der Begriff 'Ehre' im Islam einen breiten Raum einnimmt, erschien es in mehrfacher Hinsicht überzeugend, 'ehrfürchtig' zu gebrauchen. - Serjeant bietet die Stelle noch in der alten Bedeutung ("who keep free of dishonourable acts and offences"), wofür außer der bei ihm genannten Stelle (A, 4a, S. 21), z. B. Gibb (ders., Studies (1962), S. 190) und Paret (Mohammed (4/1976), S. 73) Aufschluß geben.

2 Es ist hier deutlich einer von den Gläubigen angesprochen und nicht wie Rotter meint: "gegen jeden, der ... " So auch andere Autoren durch Gebrauch von 'unter ihnen' (Wellhausen) und 'of them' (Watt).

3 Eine genaue Übersetzung ist deshalb schwierig, weil die entsprechenden Stellen ja prinzipiell immer Rechtsfolgen - falls das Dokument je Gültigkeit erlangte - nach sich zogen, und die entsprechenden genau zu identifizieren sein müßten, um zu einem Urteil kommen zu können. In der Literatur finden sich ähnliche wie die hier gebrauchten Wörter. Interessante Varianten sind z. B. 'Sünde' statt 'Verrat' bei Rotter, Guillaume und Kaka Khel oder 'rebellious' (Guillaume und Kaka Khel) und der Verweis auf 'hybrisein' (Wensinck (Behn), S. 54, Anm. 1) statt 'gewalttätig'.

4 Arabischer Ausdruck (auch heute noch gebräuchlich), der von ein paar Autoren verkürzt als 'gemeinsam' (Rotter) und 'allesamt' (Grimme) wiedergegeben ist; die meisten jedoch erwähnen im Text 'die Hände' ebenfalls. Serjeant versuchte stattdessen einen entsprechenden Ausdruck im Englischen zu finden mit "as a group/whole body" oder Wellhausen im Deutschen mit "Sie stehen mit vereinten Kräften insgesamt wider ihn" (vgl. auch ders., Sturz (1902), S. 9).

5 Vgl. hierzu Wāqidī: "Die eigentlichen Mediner waren geteilt in Muslime und Heiden; der Glaube trennte Vater und Sohn in derselben Familie" (zit. n. d. Übers. v. Wellhausen, Vakidi (1882), S. 95); vgl. auch Guillaume, Islam (2/1956): "...so that a believing father might have to slay an unbelieving son" (ders., a. a. O., S. 41).

§14 Wegen eines Ungläubigen (G) tötet kein Gläubiger (G) einen Gläubigen G)[1]; noch unterstützt er einen Ungläubigen (G) gegen einen Gläubigen (G).

§15 Der Schutz (G) Allahs (G) ist einheitlich+. Der Schwächste[2] unter ihnen garantiert in ihrem Namen Schutz (G). Die Gläubigen (G), einige sind mauālī (G) der anderen[3], geschieden von den Leuten.

§16 Wer uns von den Juden (G) folgt+, bekommt Unterstützung und gleiche Behandlung, erleidet keine Ungerechtigkeit und keine Unterstützung erfolgt gegen ihn[4].

---

1 Diese Stelle ist einmal interessant wegen der Erwähnung einer möglichen Todesstrafe, zum anderen wegen einer Auflockerung des Gleichheitsgrundsatzes, wie er z. B. in § 1 anklingt.

2 Vgl. Wensinck, Jews (1908 bzw. 1982), S. 64 f. oder Wāqidī etc., wo ein 'außerordentliches' Beispiel dafür gegeben wird, indem eine Frau einem Mekkaner (tatsächlich ihr Mann, der von ihr durch den Islam getrennt wurde), Schutz gewährte und diese Tat dann explizit und öffentlich von Mohammed nachträglich gebilligt wurde.

3 Zu dieser Satzkonstruktion vgl. auch Koran 9:71(72) bzw. Paret, Kommentar, S. 207.

4 Eine ähnlich passive Konstruktion gebrauchen Wellhausen, Kaka Khel, Hamidullah, Grimme, Wensinck, Serjeant und Guillaume. Anders jedoch Rotter ("solange sie die Gläubigen nicht ungerecht behandeln und andere gegen sie unterstützen") und Watt ("so long as they are not wronged (by him) and he does not 'help' (others) against ..."). - Wellhausen bemerkt hierzu, daß der Paragraph nicht mit Unrecht an dieser Stelle (statt Bei §§ 24 ff.) stehe, denn er wende sich nicht an die Juden, sondern an die Mediner, denen er Verpflichtungen gegen die Juden auferlege (ders., S. 69).

§17 Der Frieden (G) der Gläubigen (G) ist einheitlich+[1]. Kein Gläubiger (G) macht einen Frieden (G) geschieden von einem Gläubigen (G), der auf dem Wege Allahs kämpft (G), es sei denn auf der Basis von Billigkeit und Gerechtigkeit[2] zwischen ihnen.

§18 Jede kämpfende Truppe unserer Feldzüge (G) löst einander ab.[3]

§19 Bei den Gläubigen (G) vollzieht einer im Namen eines anderen die Blutrache (G) für ihr auf dem Wege Allahs (G) vergossene Blut. Die Gläubigen (G), die ehrfürchtig+ sind, haben die beste und rechte Leitung (G)[4].

---

1 Ein heute oft in diesem Zusammenhang gebrauchter Begriff wäre 'unteilbar'.

2 Statt für Billigkeit entschieden sich viele Übersetzer auch für den Begriff 'Gleichheit', bzw. 'equality' und 'égalité'. Guillaume schreibt "fair and equitable to all"; Watt: "equality and fairness" und Wellhausen: "Die Bedingungen müssen für alle gleich sein.

3 Etwas klarer wird dieser Paragraph, wenn man sich die anderen Übersetzungsversuche anschaut: "Auf dem Feldzug wechseln sich die Reiter in der Führung ab" (Rotter). "Alle Truppen, die mit uns (Mohammed) zu Felde ziehen, wechseln im Reiten ab" (Grimme; ähnlich auch Wellhausen, der sich in seiner Interpretation darauf bezieht, daß ja nicht jeder ein Reittier hatte und sich z. B. bei Badr die Leute je ein Kamel teilen mußten. Vgl. hierzu auch die näheren Angaben bei Reckendorf, Mohammed (1907), S. 37.) Oder: "In every foray a rider must take another behind him" (Guillaume). "Warriors who fight on our side shall follow each other" (Khadduri). Nach Caetani mußte dieses 'Wechseln' - welches auch immer damit gemeint sein mag - sogar bei allen militärischen Aufgaben eingehalten werden (Wensinck (Behn), S. 55 Anm. 2). Ähnlich auch Watt. - Nach Meinung d. Verf. d. vorl. Arb. könnte auch gemeint sein, daß sich die einzelnen Truppen bei den Razzien (das waren meist Überfälle auf Karawanen o. dgl., wo es oft Beuteanteile zu holen gab) ablösten, damit nicht immer dieselben 'kassierten'.

4 Der letzte Satz des § 19 ist bei Wensinck, Wellhausen, Hamidullah und Grimme schon der Einleitungssatz des nachfolgenden Paragraphen. Die Anordnung in der vorliegenden Übersetzung richtet sich nach Watt.

§ 20 Kein[1] Ungläubiger (G) garantiert Schutz (G) für Person oder Eigentum (G) eines Quraiš (G)[2], noch greift er zu dessen Gunsten gegen einen Gläubigen (G) ein.

§ 21 Wenn jemand einen Gläubigen (G) tötet (G), ohne daß jenem ein Vergehen zur Last gelegt werden kann und dies offensichtlich [3], fällt er unter die Blutrache (G), außer der walī (G) des Getöteten gibt seine Einwilligung zum Sühnegeld (G). Die Gläubigen (G) wenden sich gemeinsam gegen ihn; jedes andere Verhalten, denn sich gegen ihn zu wenden, ist für sie Unrecht.[4]

---

1 Auch diese Einschränkung könnte man als Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz wie er z. B. durch die §§ 1 und 40 gewährt wird, bewerten; aber die Stellung des Ungläubigen ist auch schon durch § 14 eingeschränkt. - Bei Rotter steht ohne Erklärung: "Kein Ungläubiger aus Medina".

2 Serjeant folgert, "that is to say, the Muhājirūn of Quraish" (ders., "Constitution" (1964), S. 13).- Hier wird der Interpretation von Wellhausen gefolgt: "Das Beste wäre, die Mediner wären alle gläubig; leider gibt es aber noch Heiden unter ihnen. Diese werden nun nicht aus ihren Geschlechtern und aus der Gemeinde exkommunicirt, sondern bleiben darin und behalten ihre Rechte. Aber das Recht der Igāra, das ihnen übrigens nicht genommen wird, dürfen sie nicht ausüben in bezug auf die Quraisch, die erklärten Feinde Gottes und der Gemeinde" (S. 69).

3 Außer daß dieses Element bei Khadduri ganz fehlt, gibt er dazu den ganzen Paragraphen etwas anders und natürlich dann auch verkürzt wieder; s. hierzu Anm. 4.

4 Hier liegen ähnliche Übertragungen vor. Abweichend nur Khadduri, der den ganzen Paragraphen folgendermaßen wiedergibt: "He who kills a believer is required to satisfy the walī (person responsible for and protector) of that believer. The believers shall combine against the killer and require him to fulfill that satisfaction" (S. 207).

§22 Einem Gläubigen (G), der dem Inhalt dieser ṣaḥīfa (G) zugestimmt hat, an Allah (G) und den Jüngsten Tag (G) glaubt, ist es nicht erlaubt, einen Unruhestifter(G) zu unterstützen oder zu schützen (G). Wenn ihn jemand unterstützt oder schützt (G), zieht er den Fluch und Zorn Allahs (G) am Tag der Auferstehung (G) auf sich; keine Reue oder versöhnende Gabe von ihm wird angenommen[1].

§23 In jeder Frage, in der ihr uneins seid[2], wendet euch an Allah (G) und an Mohammed (G), der Friede sei mit ihm (G).

---

1 Möglicherweise liegt auch hier für die zwei Wörter dieselbe Bedeutung zugrunde (vgl. S. 156 Anm. 4 d. vorl. Arb.); so übersetzt z. B. Rotter: "durch nichts kann er sich dafür entschädigen." - Kaka Khel läßt diesen Teil ohne Begründung weg (Zudem unterscheidet er nicht zwischen 'Tag der Auferstehung' und'Jüngster Tag', vielmehr gebraucht er beide Male letzteres.

2 Vgl. Koran 4:59(62): "Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt!" oder 42:10(8): "Und wenn ihr über etwas uneins seid, steht die Entscheidung darüber Gott zu." Eine andere Frage ist, welche Fälle gemeint sind. Grimme sagt, sämtliche Angelegenheiten ("jedwede Art von richterlichen Entscheidungen geschieht vor dem Forum Mohammeds (p. 23 und 42)", S. 77). Dem ist zuzustimmen wenn man die §§ 23 und 42 zusammenbetrachtet und annimmt, daß beide zur selben Zeit Geltung erlangten). - "Daß es diesen Befehl gibt, beweist noch nicht, daß er auch befolgt wurde; aber es steht beinahe fest, daß Mohammed zumindest einige Streitigkeiten schlichtete, insbesondere in den letzten ein, zwei Jahren seines Lebens, als seine Autorität praktisch nicht mehr in Frage gestellt wurde. Bei vielen dieser Dispute fällte Mohammed sein Urteil wohl aufgrund der arabischen Sitte; denn der Koran lieferte keinen neuen Kodex der Sozialethik, der für jeden möglichen Fall eine Lösung anbot. Am Koran fällt in der Tat der geringe Umfang an legislativem Material auf. Nur wenn sich das vorhandene System in irgendeiner Hinsicht als unzulänglich erwies, lieferte der Koran neue Bestimmungen und Vorschriften" (Watt/Welch, Islam I (1980), S. 234). Zur Praxis Mohammeds vgl. hierzu Dannhauer, Qāḍī-Amt (1975), S. 12 ff.

§24 Die Juden (G) zahlen mit den Gläubigen (G) nafaqa (G), solange sie[1] Krieg (G) führen.

§25 Die Juden (G) des Stammes der ʿAuf (G) bilden mit den Gläubigen (G) eine Gemeinde (umma) (G); wobei den Juden (G) ihr Glaubensrecht (G) und den Muslimen (G) ihr Glaubensrecht (G) (gilt)[2], so auch für ihre mauālī (G) wie sie selbst. Außer demjenigen, der Unrecht tut und Verrat begeht[3]. Er schadet nur sich und den Leuten seines Hauses[4].

---

1 Rotter meint hier mit 'sie' die Juden, "solange sie zusammen mit den Muslimen (in diesem Paragraph steht 'Gläubige', von Muslimen ist nicht die Rede; zur Unterscheidung s. Glossar, d. Verf.) kämpfen." Hamidullah bezeichnet hier die Juden als Kampfgenossen der Gläubigen und in dieser Eigenschaft müßten dieselben für "die" (also nicht ihre allein) Ausgaben (s.Glossar, Stichwort: nafaqa) aufkommen. Ähnlich auch Guillaume, Khadduri, Kaka Khel und Wensinck. - Aus der Übersetzung von Wellhausen geht hervor, daß mit 'sie' nicht die Juden, sondern die Gläubigen gemeint sind. - Offen bleibt die Frage - wie auch in der vorliegenden Übersetzung - bei Grimme und Watt. Bei Grimme findet sich die interessante Bemerkung zu dem Phänomen des zweimaligen Auftauchens dieses Paragraphen (s. § 38 GO) innerhalb der 'Gemeindeordnung', daß "der Paragraph die wichtigste Pflicht der Juden, das Steuergeben enthält" und vielleicht deshalb "absichtlich zweimal gesetzt" (S. 80 Anm. 1) wurde. Wellhausen läßt an dieser Stelle den Text einfach weg und verweist auf § 38. Seine lapidare Begründung: "er steht an dieser Stelle besser" (S. 71).

2 Vgl. Koran 109:6: "Ihr habt eure Religion, und ich die meine." Zur Problematik des Begriffs dīn, der hier mit Glaubensrecht übersetzt ist, s. Glossar. - Wellhausen zieht die §§ 25-31 zusammen und übersetzt nur, daß die Juden der in diesen Paragraphen angesprochenen Stämme "zwar ihre Religion (behalten), bilden aber Eine Gemeinde mit den Gläubigen." Der Vergleich zum Glaubensrecht der Muslime fehlt bei ihm.

3 Vgl. S. 165 Anm. 1 und S. 156 Anm. 4 d. vorl. Arb. Die Begriffspaare wurden von den meisten Autoren ähnlich wie hier übersetzt, außer 'Verrat', welcher gelegentlich als 'sündhaftes Handeln' übertragen wurde (z. B. von Rotter, Guillaume und Khadduri).

4 Das ist eine wörtliche Wiedergabe, gemeint ist die Familie. Der Begriff 'Haus' soll darauf hinweisen, daß nicht nur Blutsverwandte, sondern auch Sklaven oder mauālī betroffen sein können.

§26 So auch für die Juden (G) des Stammes der Naǧǧār (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf (G).

§27 So auch für die Juden (G) des Stammes der Ḥāriṯ (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf(G).

§28 So auch für die Juden (G) des Stammes der Sāᶜida (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf (G).

§29 So auch für die Juden (G) des Stammes der Ǧušam (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf (G).

§30 So auch für die Juden (G) des Stammes der Aus (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf (G).

§31 So auch für die Juden (G) des Stammes der Ṯaᶜlaba (G) wie für die Juden (G) des Stammes der ᶜAuf (G). Außer demjenigen, der Unrecht tut und Verrat+ begeht. Er schadet nur sich und den Leuten seines Hauses+.

§32 Ǧafna (G) eine Sippe (G) der Ṯaᶜlaba (G), gilt wie jene selbst.

§33 So auch für den Stamm der Šuṭaiba (G) wie für die Juden des Stammes der ᶜAuf (G). Einhalten seiner Verpflichtungen ist geschieden von verräterischem Tun[1].

---

1 wa-inna al-birr dūna al-iṯm wird von Khadduri einfach weggelassen. Wellhausen moniert die "ungenaue" (S. 70) Übersetzung bei Sprenger und Krehl. Selber äußert er sich zu diesem Ausdruck wie folgt: Er "scheint unter der Hülle der sehr allgemeinen Wahrheit, dass Lauterkeit vor Trug schütze oder Trug hindere, einen sanften Ausdruck des Mistrauens zu enthalten" (a. a. O.). - Für Serjeant ist diese Formel in bezug auf die Aufteilung der Urkunde besonders wichtig: "First of all I split up the 'Constitution' wherever the language itself dictated a division - namely wherever there is to be found a terminating formula such as, 'Wa-ʾinna ʾllāha ᶜalā abarri hādhā', or 'Wa-ʾl-birru dūna l-iṯm' (ders., "Constitution" (1964), S. 8). - Für den gläubigen Muslime ist 'birr' ein Schlüssel-

§34 Die mauālī (G) der Ta'laba (G) gelten wie jene selbst.

§35 Die biṭāna (G) der Juden (G) gelten wie jene selbst.

§36 Keiner von ihnen geht heraus[1] ohne die Erlaubnis Mohammeds (G), der Friede sei mit ihm (G). Eine Verwundung[2] ist von

---

begriff (vgl. die Schrift des Fundamentalisten Hammudah Abdalati, Islam in Focus (1977) bzw. das Kapitel über 'The Concept of Righteousness (Birr), S. 25 f.). - Gibb bringt birr in Zusammenhang mit"relationship to God which issues in willing obedience" (ders., Studies (1962), S. 191). - Erhellt wird dieser Passus auch durch andere Übersetzungsversuche wie 'Treue geht vor Verrat' (Rotter) oder 'Observance et non violation' (Hamidullah).

1 Nicht immer sind einzelne Elemente der 'Gemeindeordnung' im Lichte der räumlichen Nachbarschaft zu den anderen Elementen oder des unmittelbaren Bezuges zum genannten Paragraphen oder im Lichte der diesen Paragraphen umgebenden Abschnitte zu interpretieren. So kann hier ḫaraǧa sowohl ein Verlassen der umma bedeuten - in dem frühen Stadium vielleicht noch möglich, später unter keinen Bedingungen mehr erlaubt; auch heute kann man praktisch den Islam nicht mehr 'ablegen' - als auch ein Hinausgehen aus dem Schutzgebiet von Yaṯrib (Medina) und sei es auch nur, um Handel mit den benachbarten Stämmen zu treiben. Militärisch gesehen könnte der Terminus bedeuten, daß entweder ein Ausscheren aus der Truppe oder dem Truppenverband, um auf eigene Faust loszuziehen, untersagt wird oder es überhaupt untersagt ist, selbständig eine Razzia zu veranstalten oder in einen Krieg zu ziehen, wie im letzteren Sinn fast alle Autoren diesen Paragraphen interpretieren und entsprechend übersetzen. Z. B. Watt: "None of(the believers) goes out (on a razzia)". - Unverständlich ist die Version Khadduris: "No Jew (?) is allowed to join (the Muslims in battle) (?) without the authorization of Muḥammad" (S. 208). - Grimme schränkt ein: "Keiner von ihnen (den Kontrahenten des Vertrags) darf ohne Erlaubnis Mohammeds zu Felde ziehen".

2 Vgl. Koran 5:45(49): "Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn, und Verwundungen (ebenso. In allen Fällen ist) Wiedervergeltung (vorgeschrieben). Wenn aber einer Almosen damit gibt (indem er auf die Ausübung der Wiedervergeltung verzichtet), dann sei ihm das eine Sühne (für Vergehen, die er sich hat zuschuldenkommen lassen!" Hier kann der letzte Teil des Verses auch die Bestimmung in § 21 GO bekräftigen. - Khadduri läßt in seiner Übertragung den Grund für die Erlaubnis, eine Blutrache durchzuführen,weg.

der Blutrache (G) nicht ausgeschlossen. Wenn jemand vorschnell (tötet)[1], richtet sich das gegen ihn selbst und die Leute seines Hauses+, außer jener hat unrecht gehandelt[2]. Allah steht für die strikteste Einhaltung[3] (dieses Schreibens (G)).

---

1 fataka steht für unbesonnenes oder übereiltes Handeln. In diesem Zusammenhang wird er meist (außer Grimme: "Angriff auf den andren") im Kontext mit töten wiedergegeben. Z. B. Serjeant: "to assassinate", "tuer" (Hamidullah), "to slay a man without warning (Guillaume), "kills (another unawares, or, more generally, acts rashly" (Watt, political thought). Kaka Khel gibt die Stelle allein mit "acts rashly" wieder. Etwas anders dagegen Wensinck (Behn): "to act on his own account" und Wellhausen: "wer mutwillig den Frieden bricht."

2 Die Übersetzung ist hier davon abhängig zu machen, ob man 'ẓalama' (er tat Unrecht) oder ẓulima (er erlitt) aus der arabischen Vorlage liest bzw. interpretiert.

3 Wollte man hier die Interpretation auf die Spitze treiben, könnte man kraft dieser Stelle Allah als obersten Verfassungsrichter bezeichnen - falls die 'Gemeindeordnung' überhaupt als Verfassung zu bezeichnen ist (vgl. hierzu auch die §§ 42,47 GO). - Eine ähnliche Auffassung in bezug auf die Übersetzung dieser Textstelle vertreten Serjeant, Hamidullah, Grimme, Khadduri, Wellhausen, Kaka Khel und Wensinck (Behn). Anders dagegen Rotter: "Gott wird mit ihm zufrieden sein" oder Guillaume: "God will accept that". - Watt ist sich über die Bedeutung der zweiten Hälfte dieses Paragraphen nicht sicher, "and especially the last sentence (is) .. uncertain in meaning. The last sentence might mean 'God is very far from this'" (Watt, Medina (1956), S. 224 Anm.4).

§37 Die Juden (G) sind für ihre nafaqa (G) verantwortlich, und die Muslime (G) sind für ihre nafaqa (G) verantwortlich. Sie unterstützen einander gegen jeden, der mit den Leuten dieser ṣaḥīfa (G) einen Krieg (G) beginnt. Unter ihnen ist gutes Einvernehmen und Aufrichtigkeit im Handeln[1]. Einhalten seiner Verpflichtungen ist geschieden von verräterischem Tun.+ Keiner behandelt(e ?) seinen Verbündeten treulos[2]. Die Person, der Unrecht widerfuhr, erhält Unterstützung.[3]

§38 Die Juden (G) zahlen mit den Gläubigen (G) nafaqa (G), solange sie Krieg (G) führen.[4]

---

1 Manche Autoren bringen durch ihre Art der Übersetzung sogar ein Moment der "gegenseitigen Beratung" (Grimme) mit ein. So auch Guillaume: "they must seek mutual advice and consultation" (vgl. als Analogie auf die Moderne bezogen bei Maududi, "Consultative Assembly ... (Majlis-e-Shura) ..." (ders., Constitution (7/1980), S. 235 ff.) oder Khadduri: "they will get counsel and benevolence." - Soweit würde der Verf. d. vorl. Arb. in der Interpretation auf keinen Fall gehen, so sehr verführerisch dies auch in politologischer Hinsicht wäre. Denn gerade in der gegenseitigen Beratung als konstitutives Element islamischer Herrschaftsform sehen Fundamentalisten nicht nur eine Rechtfertigung demokratischer Verhältnisse innerhalb eines islamischen Staatswesens, sondern bereits einen Vorgriff auf die demokratische Idee überhaupt (hierzu auch Maududi, a. a. O. und insbes. Abdalati, Focus (1977), S. 134 f.).

2 Serjeant hält es für möglich, daß indirekt auf Mohammeds persönliches Verhalten angespielt wird und gibt deshalb diese Stelle im Imperfekt wieder ("Pacts", S. 33). - Ähnlich wie hier auch Grimme und Wellhausen, anders Rotter: "Ein Mann ist nicht schuld für den Verrat eines Bundesgenossen." Wie Rotter oder ähnlich auch die meisten Autoren. Fast apodiktisch formuliert Wensinck (Behn): "No one is responsible for his confederate." Hierin sieht d. Verf. d. vorl. Arb. einen Widerspruch zu den §§ 2 ff., 13 etc. und bevorzugt daher obige Version.

3 Der letzte Satz von § 37 fehlt bei Wellhausen.

4 Dieser Paragraph ist identisch mit § 24 (vgl. S. 166 Anm. 1). Es ist keine überzeugende Erklärung hierfür zu finden.

§39 Das Tal[1] von Yaṯrib (G) ist unverletzlich (G) für die Leute dieser ṣaḥīfa (G).

§40 Der unter Schutz (G) Stehende gilt genauso[2] (wie der Schutzgewährende), solange er weder schadet noch Verrat begeht.

§41 Einer Frau (G) wird nicht Schutz (G) gewährt, außer mit Erlaubnis ihrer Familie.[3]

---

1 ǧauf bedeutet eigentlich das Innere. Dieser kurze Hinweis auf das Territorium innerhalb dessen die 'Gemeindeordnung'gelten soll (oder könnte?), ist nicht besonders präzise. Im allgemeinen nimmt man an, daß damit die ganze Ebene (Thalebene, schreibt Grimme) bzw. das Tal ("valley or oasis", Watt) oder dessen räumliche Ausdehnung ("l'intérieur de la vallé", Hamidullah) gemeint ist, wo sich die Ansiedlungen der einzelnen Stämme befinden (s. die Karte im Anschluß an das Glossar d. vorl. Arb.). - Guillaume übersetzt den Begriff nicht bzw. er läßt ihn einfach weg und schreibt nur "Yaṯrib" als Ortsangabe. - Genauere Hinweise, aus den Quellen der arabischen Geschichtsschreiber und Traditionarier geschöpft, bietet Hamidullah, Vie (1959), S. 127.

2 Von Wellhausen wird dieser Passus mit einem gewichtigeren Begriff, dem der Gleichberechtigung ("Der Beisasse ist gleichberechtigt") übersetzt. - Verfehlt ist es, die in dem Paragraphen angesprochene Gleichstellung mit "is as sacred" (Kaka Khel) wiederzugeben. Von den meisten Autoren wird eine gleiche oder zumindest ähnliche Auffassung wie hier vertreten.

3 An sich ist dieser Paragraph völlig unproblematisch und nur hinsichtlich der Datierungsfrage interessant, da die hier festgelegte Einstellung nicht so verblieb. Aber es gibt zwei Übersetzungen des § 41, sie sind fast identisch, die dem Verf. d. vorl. Arb. nicht klar sind: "No protection is to be given (in the name of a family) except by the permission of that family" (Khadduri) und "Mais aucune assurance de protection ne sera octroyé (par un protegé) au nom d'une famille, qu'avec la permission de cette famille" (Hamidullah). Es ist nicht klar, warum ḥurma als 'Verbot' und nicht als 'Frau' gedeutet wurde; sicherlich ist nicht mit Rücksicht auf eine spätere Praxis übersetzt worden.

§42 Vergehen und Streit zwischen den Leuten dieser ṣaḥīfa (G), woraus zu befürchten ist, es entstehen Uneinigkeiten[1], sind vor Allah (G)[2] und vor Mohammed, dem Gesandten Allahs (G), Allah spreche Heil und Segen über ihn aus (G), zu bringen. Allah steht für die redlichste und ehrenvollste Einhaltung dieser ṣaḥīfa (G).[3]

§43 Den Quraiš (G) und denen die sie unterstützen, wird kein Schutz (G) gewährt.

§44 Unter ihnen ist gegen jeden Unterstützung, der Yaṯrib (G) überfallartig angreift[4].

---

1 Vgl. hierzu § 23

2 Die Übersetzung von Grimme könnte man als eine Anspielung auf ein Gottesgericht ("muß vor das Gericht GOttes und Mohammeds") verstehen, aber das war wohl kaum Absicht.

3 Vgl. hierzu den Schluß von § 36. - Eine ähnliche Auffassung wie hier vertreten Serjeant, Hamidullah, Grimme, Wellhausen Wensinck (Behn) und in verkürzter Wiedergabe auch Khadduri. Etwas anders Rotter ("Gott nimmt aus dieser Urkunde an, was am frömmsten und rechtschaffensten ist ") und, wie Rotter, Guillaume ("God accepts what is nearest to piety and goodness in this document").

4 Hier genügt es nicht, nur mit 'überfallen' (Rotter, Hamidullah, Guillaume, Grimme und Wellhausen) zu übersetzen; es ist mehr gemeint damit, wie z. B. aus Serjeant ("unexpected treacherous attack"), Kaka Khel ("suddenly attacks") oder Watt (attacks suddenly without provocation") ersichtlich ist, wenn auch die politischen Konsequenzen, die sich dann aus der Vertragsklausel ergeben, wahrscheinlich dieselben sind. - Nicht klar ist die Version von Khadduri, der den ganzen Paragraphen so wiedergibt: "They (the Muslims and the Jews) will have victory over those who may attack Yathrib."

§45 Wenn sie[1] aufgerufen werden einen Friedensvertrag (G) zu machen oder anzunehmen, dann machen sie einen und nehmen ihn an. Wenn sie desgleichen fordern, halten sich die Gläubigen (G) daran, außer wenn diese der Religion (des Glaubensrechts) wegen kämpfen (G). Jede Guppe ist verantwortlich für den Teil ihres Sektors, der vor ihnen liegt[2].

§46 Die Juden (G) der Aus (G), ihre mauālī (G) und sie selbst, sind den Leuten dieser ṣaḥīfa (G) gleich, bei bedachtsamer Einhaltung (der Bedingungen der ṣaḥīfa) gegenüber[3] den Leuten dieser ṣaḥīfa (G). Einhalten seiner Verpflichtungen ist geschieden von verräterischem Tun[+].

---

1 Alle Übersetzer sind sich darüber einig, daß mit 'sie' die Juden gemeint sind, außer Watt, welcher 'sie' mit den Gläubigen (the believers) identifiziert. Die Frage ist, welche militärischen Auseinandersetzungen sind gemeint. Handelt es sich um Streitigkeiten lediglich unter Juden und Gläubige oder sind Kriege mit beliebigen Feinden angesprochen (vgl. Wellhausen, S. 72). Es scheint, daß der zweite Satz einen besseren Schlüssel zu Verständnis liefert. Aber hier müßte genauer bekannt sein, unter welchen Bedingungen einem Kampf der Religion wegen, Folge zu leisten ist, und ob er alle oder nur einige verpflichtet bzw. den einzelnen Teilnehmern freie Entscheidung zugebilligt wird (vgl. Glossar, Stichwort: ǧihād). Nach Meinung d. Verf. d. vorl. Arb. spricht nichts dagegen, mit 'sie' alle Vertragspartner zu verpflichten.

2 Dies ist eine der dunklen Stellen der 'Gemeindeordnung'. Außer einer kritischen Anmerkung zu Sprenger und Krehl trägt Wellhausen nichts zur Erhellung dieses Schlußsatzes bei, denn was soll "Jeder hat sein Teil, das ihm zunächst obliegt" genau bedeuten? Jeder bekommt den ihm zustehenden Beuteanteil? Serjeant erklärt die Stelle mit einem Hinweis auf den 'Grabenkrieg', wo jeder seinen entsprechenden Abschnitt zugewiesen bekam, für den er verantwortlich war (vgl. ders., "Pacts", S. 38). Gräf bezieht sich wiederum auf die Lesart bei Abū ʿUbaid, "was sich auf den Beuteanteil entsprechend der Beteiligung an den Kriegskosten bezieht" (ders., Rezension, S. 399), läßt die Frage jedoch letztendlich offen. Andere Übertragungen helfen ebenfalls kaum weiter. Rotter: "Jeder erhält den Schutz seiner Seite." Hamidullah nimmt wie Gräf ʿUbaid zuhilfe. Grimme: "Jedem einzelnen liegt es ob, was seinen Verband verpflichtet, teilzunehmen." Oder Watt: "(Incumbent) on every man is their share from their side which is towards them."

3 Die einzelnen Autoren haben sich hier für eine der zwei möglichen

§47 Derjenige der (den Vertrag?) verletzt tut dies allein gegen sich selbst[1]. Allah (G) steht für das Aufrichtigste und

---

Varianten entschieden. Entweder so wie hier angeboten (so auch: Rotter, Serjeant, Sprenger, Grimme und Watt) oder der Teil ist so verstanden worden, daß 'die Leute dieser ṣaḥīfa' ihrerseits die Bedingungen loyal einzuhalten haben (Hamidullah, Guillaume, Khadduri, Kaka Khel, Wellhausen und Wensinck). - Wellhausen plädiert ausdrücklich für die zweite Möglichkeit (S. 73).

1 Grimme und Hamidullah setzen diesen Teil noch zum vorhergehenden Paragraphen. Wensinck übersetzt die Stelle im Hinblick auf die Koranstelle, welche lautet: "Und wer eine Sünde begeht, begeht sie zu seinem eigenen Nachteil" (4:111(111)). So auch Watt; damit setzen diese Autoren statt 'Sünde' den Begriff 'Schuld'. Sehr frei übersetzt Grimme: "Wer aber Trug anstiftet, der wird selbst den Schaden davon haben" und - alles offen lassend - Rotter: "Jeder, der etwas erwirbt, erwirbt es für sich selbst" oder Hamidullah: "Et c'est au détriment de lui-même que tout profiteur profitera." Khadduri läßt den ganzen Teil einfach weg. Wie Serjeant, so neigt auch d. Verf. d. vorl. Arb. der Auffassung zu, daß hier die 'Verletzung' des Vertragswerks gemeint sein könnte.

Ehrenvollste bei der Befolgung dieser ṣaḥīfa (G). Dieses Schreiben (G) berührt nicht den Übeltäter und den unrechtmäßig Handelnden. Der hinaus geht ist sicher, und der bleibt ist sicher in Medina[1], außer er tut Unrecht oder begeht Verrat. Allah (G) gibt dem Schutz (G), der aufrichtig und ehrfürchtig ist[2]. Und Mohammed ist der Gesandte Allahs (G), Allah spreche Heil und Segen über ihn aus (G).

---

1 Vgl. die Bemerkungen zum § 36 der 'Gemeindeordnung' (S. 168 Anm. 1 d. vorl. Arb.). - Außer Watt und Wensinck sprechen alle Autoren von einem Hinausziehen i. d. Kampf. "Whenever he went on any expedition, major or minor, he (Mohammed, d. Verf.) always made very appropriate arrangements for the security of Medinah and did not leave it unprotected but left someone in charge of affairs" (Encyclopaedia of Seerah I (1981), S. 646). Das ergäbe einen Sinn. Aber durch die Übersetzung anderer Autoren (Wensinck und Kaka Khel), die Medina mit Stadt bzw. city wiedergeben, was der heutigen Bedeutung des arabischen Wortes entspricht, könnte man auch folgendes vermuten: Unterscheidet man zwischen einem eigentlichen Stadtkern und der Talebene, dann könnte der Satz auch bedeuten, daß durch die neue von Mohammed geschaffene umma, die die wüsten Fehden beendete, nicht nur die Stadt, sondern auch das sie unmittelbar umgebende Land sicher wurde bzw. man auch dort Schutz genoß. Denn, wieso sollte der, welcher zu Felde zieht, Schutz genießen? - Daß 'Medina' an dieser Stelle steht, meint Gräf, wäre "sinnlos" (ders., Rezension (1962), S. 399). Andere meinen, dies wäre ein Hinweis auf eine mögliche spätere Datierung. Aber bis jetzt ist offen, ab wann genau 'al-Madīna' das alte 'Yaṯrib' ersetzte. Oder handelt es sich überhaupt um eine spätere Hinzufügung? Es bleibt unklar.

2 Hamidullah und Khadduri haben die Elemente am Schluß des Paragraphen einfach umgestellt; vielleicht damit Gott und sein Prophet Mohammed in der Reihenfolge stehen, wie sie dem gläubigen Muslimen geläufiger ist.

6.4 Glossar: Die im Text genannten Personen, Gruppen und politologisch relevanten Begriffe, einschließlich religiöser Formeln und einer Lagekarte

6.4.1 Vorbemerkungen

Das Glossar bietet in der Hauptsache die Bedeutungen, welche vom Verfasser der vorliegenden Untersuchung und von den verschiedenen Übersetzern der 'Gemeindeordnung von Medina' den arabischen Wörtern und Ausdrücken zuerkannt wurden. D.h. sie sind in ihrer Beschreibung nicht total erfaßt, sondern in der Regel mit ihrer hier benützten Auslegung wiedergegeben.

Auch hier erfolgen die Koranzitate nach Paret[1], d. h. nach dem Doppelpunkt der Surennummer folgt die Verszahl zunächst nach der offiziellen ägyptischen Koranausgabe, die sogenannte kufische Verszählung, dann in Klammern die Verszahl nach der Flügelschen Koranausgabe. Obwohl neuerdings nur nach der kufischen Verszählung zitiert wird, sind die Zahlen in Klammern wissenswert, da sie den älteren Zitaten in wissenschaftlichen Werken zugrunde liegen.[2]

Wie schon in den Vorbemerkungen zum Punkt 6.3.1 d. vorl. Arb. erwähnt, ist das Glossar alphabetisch angeordnet. Daher wird die Reihenfolge der einzelnen Begriffe, so wie sie im Verlauf der 'Gemeindeordnung' vorgegeben ist, nicht berücksichtigt. Im Glossar wird ebenfalls dasselbe Vergleichsmaterial und dasselbe Belegverfahren verwendet wie in der Übersetzung.

Eine Lagekarte von Medina und Umgebung mit den eingezeichneten Namen der Stämme macht den Text anschaulicher und wurde an den Schluß des Glossars gesetzt.

---

1 Paret, Koran (1962)

2 Vgl. Paret, a. a. O., S. 5

6.4.2 Glossar und Lagekarte

Allah

Gott, der einzige Gott, der Schöpfer, der Herr des jüngsten Gerichts. In ihm polarisiert sich das gesamte islamische Denken und er ist zugleich dessen Ausgangspunkt[1]. Allah war bereits in vorislamischer Zeit einer der vielen in Mekka verehrten Götter[2]. Innerhalb der 'Gemeindeordnung' erscheint Allah entweder alleinstehend oder im Zusammenhang mit religiösen Formeln[3], in der Präambel, den Paragraphen 17, 19, 22, 23, 36, 42, und 47[4].

ʿAuf

s. Vertragspartner

Aus

s. Vertragspartner

Auswanderer

s. hiǧra

Badr

Der Name erscheint nicht in der 'Gemeindeordnung', er dient aber zur Orientierung zeitlich und örtlicher Art. Es handelt sich um eine kleine Stadt südwestlich von Medina. Hier ereignete sich im Monat Ramaḍān, 624/2 H. die erste und zugleich gewonnene Schlacht Mohammeds gegen die Mekkaner (vgl. Lagekarte).

---

1 Vgl. Gardet in: EI (2), S. 406-417

2 Vgl. Parets gegen Wellhausen gerichtete Allah-Interpretation (Paret, Mohammed (4/1976), S. 17).

3 Unterstreichungen bedeuten, daß es sich um ein weiteres Stichwort innerhalb des Glossars handelt.

4 Vgl. hierzu auch S. 123 Anm. 2 d. vorl. Arb.

Basmala

Dieser Begriff erscheint so nicht in der 'Gemeindeordnung', vgl. aber hierzu religiöse Formeln.

baṭn

Hier als Sippe (§ 2) wiedergegeben. Nach Wehr[1] bedeutet baṭn soviel wie Bauch, Mutterleib, Inneres, Innenseite, Innenteil, Tiefe. Andere Autoren schreiben: Unterstamm (Rotter), subdivision (Watt und Wensinck bzw. Behn), sub-clan (Kaka Khel), Teilstamm (Grimme), branche (Hamidullah), clan (Guillaume, family bzw. Familie (Khadduri und Wellhausen).

Beste und rechte Leitung

s. Rechtleitung

biṭāna

Hier (§ 35) so belassen. Nach Wehr: Futter (der Kleidung), Gefolge, vertrauter Kreis. Grimme sieht in biṭāna (fälschlicherweise) eine Pluralform von baṭn. Andere: enge Freunde oder entsprechend im Englischen (Rotter, Guillaume, Kaka Khel), friends (Wensinck bzw. Behn), Freundschaft (Wellhausen), adherents (Khadduri). Differenzierter übersetzen Watt ("intimates" of (particular) Jews, ders., political thought) - er weist auf Bande der Freundschaft und nicht des Blutes nach Koran 3:118(114) hin (ders., Medina, S. 224 Anm. 3) - und Hamidullah (Les personnes introduites .. parmi les juifs); auch Serjeant ((those) associated (with Jews) (by alliance and bonds of mutual protection)). Vgl. auch Wensinck, S. 57 f. Anm. 6. Jedoch ist insgesamt dieser Begriff kaum zu präzisieren. 'Freunde' ist rechtlich - die 'Gemeindeordnung' ist ein rechtliches Dokument - schwer zu umschreiben.

---

1 Wehr, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English), hrsg. v. J. Milton Cowan,(4/1979) bzw. die deutsche Ausgabe (1968). Für die vorl. Arb. wurde insbesondere dieses Wörterbuch benützt.

Blutrache

§19 yubīʾu - er vollzieht die Blutrache; ansonsten mit 'rächen' (Rotter) bzw. entsprechend im Englischen (Guillaume, Khadduri, Kaka Khel, Wensinck bzw. Behn), übersetzt.

§21 qawad - Wiedervergeltung. Hier mit Blutrache, von anderen mit 'Vergeltung' (Rotter), 'retaliation' (Serjeant, Wensinck (Behn), Guillaume, Kaka Khel, Watt), 'la loi du talion' (Hamidullah), 'Rache' (Grimme), 'Talio' (Wellhausen) übersetzt. Khadduri hat es ganz weggelassen.

§36 ṯaʾr - Blutrache; des weiteren mit Rache, bzw. rächen oder vengeance (Rotter, Hamidullah, Wensinck (Behn), Grimme, Wellhausen und Watt), retaliation (Serjeant), to revenge (Guillaume, Kaka Khel), blood revenge (Khadduri).

Nach Watt ist Blutrache, die auf Gruppensolidarität beruhte, "selbstverständlich keine barbarische Sitte, sondern eine primitive Form der Rechtspflege, die darauf abzielte, mutwillige Verbrechen zu unterbinden."[1] Sie hatte sogar den Charakter von etwas Heiligem an sich.[2] Wellhausen erwähnt auch die Schattenseiten und spricht davon, wie sie vom "Kitt" zum "Scheidewasser" werden kann, gerade am Beispiel Medinas vor der Ankunft des Propheten.[3] Dieser wünschte durchaus die Aufhebung derselben, nachdem er die Gemeinde von Medina gefestigt hatte.[4]

---

1 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 70; vgl. hierzu auch S. 130 d. vorl. Arb. (denn nicht zuletzt der Prophet selbst wurde in Mekka durch dieses System geschützt).

2 Vgl. hierzu Farès, l'honneur chez les arabes (1932), S. 72-75: la vendetta (caractère sacré du ṯaʾr) oder Blachère, Litterature I (1952), S. 25 ("caractère religieux").

3 Wellhausen, Sturz (1902 bzw. 2/1960), S. 4 oder Endreß, Geschichte (1982), S. 95

4 Kremer, Herrschende Ideen (1868, Nd 1961), S. 314

Bündnis

§12 ḥilf - Bündnis durch einen Schwur, Pakt (pol.), Vertrag. Hier in der Form: yuḥālifu - ḥālafa, d. h. schwören, sich verbünden. So oder ähnlich wurde der Ausdruck auch von den meisten Autoren übersetzt. Etwas 'altertümlich' mutet noch 'Eidgenossenschaft' von Grimme und Wellhausen an, denn den Begriff gleich mit einer Herrschaftsordnung wie z. B. eines Genossenschaftswesens zu vergleichen, dürfte hinsichtlich einer Interpretation zu weit gehen.

ḏimmāt Allāh

s. Schutz

Eigentum

§20 al-māl - der Besitz. Er wird an anderen Stellen entsprechend mit Besitz (property), Güter (goods, biens) oder Habe wiedergegeben. Nach bestem Wissen des Verfassers dieser Untersuchung wird im Islam nicht zwischen 'Besitz' und 'Eigentum' unterschieden wie in unserem Bürgerlichen Recht.[1]

Einheit

§3 ṭāʾif - Schar, Gruppe, Sekte. Es finden sich verschiedene Auffassungen hierzu: collectivité (Hamidullah), section (Guillaume), Verband (Grimme und Wellhausen), division (Khadduri), Untergruppe (Rotter), sub-group (Watt, political thought), sub-clan (Watt, Medina), group/section (Serjeant). Kaka Khel hat diesen Punkt weggelassen.

---

1 "Der Versuch einer Unterscheidung von Eigentum und Besitz ist nur bei wenigen Theoretikern anzutreffen" (Reissner, "Entwicklung", in: islamische Welt 1 (1984), S. 106). Leider ist das Wie der Wenigen nicht näher erläutert. - Allgemein zu Besitz vgl. Gardet, cité (4/1981) S. 79-90:Le droit de propriété oder speziell zum Privateigentum, aṣ-Ṣadr, Unsere Wirtschaft (1984), S. 218.

Feldzug

§18 ǵazwa - Überfall, Angriff. "Kleinkrieg of the desert" (Parry,"Warfare", in: Cambridge History 2 B (1977), S. 825). Diese Kämpfe, die in sehr unterschiedlicher Intensität ausgeführt wurden, sind in den sogenannten 'Ayyām al-ʿArab'[1] viel besungen. Es sind Fehden, die die arabischen Stämme untereinander austrugen in vorislamischer Zeit; manchmal auch in frühislamischer Zeit hierzu eingeordnet.[2] Der uns bekannte Begriff Razzia stammt von diesem Wort 'ǵazwa'.

Frau

§41 ḥurma - holy, sacred ... or taboo; woman, lady, wife.[3] Später wurden die Frauen, die nach Medina, zum Propheten Mohammed bzw. zu Islam überliefen, nicht mehr ohne weiteres zu ihren Familien wieder zurückgeschickt. - Im übrigen haben die Frauen bei kämpferischen Auseinandersetzungen nicht zu unterschätzende Handlangerdienste als Krankenwärterinnen, geleistet. Außerdem wirkte ihre Anwesenheit und ihre Anfeuerungsrufe anregend auf die Krieger.[4]

---

1 Vgl. Meyer, Egbert, "Der historische Gehalt der Aiyām Al-ʿArab", in: Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung, Heft 7 (1970)

2 Mittwoch, E., in: EI (2) "Ayyām Al-ʿArab", Vol. I, S. 793

3 Vgl. hierzu S. 171 Anm. 3 d. vorl. Arb.

4 Vgl. Osztern, S. Paul, "Der 'heilige Krieg' nach mohamedanischem Recht, in: Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften, hrsg. v. Prof. Dr. Gustav Heinrich, IV. Jahrg., 3. und 4. Heft (1915), S. 673-715, hier S. 708 ff. Anm. 50, dort stehen weitere Literaturhinweise zum Thema Frauen in der Schlacht. - Etwas ausführlicher auch bei Reintjens über'die Frau in den Kriegs- und Raubzügen', in: dies., Nordarabische Beduinen (1975), S. 142 ff.

Friede

§17 silm - Friede; Religion des Islam (Wehr). salima heißt u. a. Frieden halten, Frieden schließen.[1] Von der Wurzel 'slm' ist u. a. auch die Bedeutung für 'Muslim' abzuleiten (s. Präambel, §§ 25 und 37 GO), eine Bezeichnung wie sie im Koran, außer für die Glaubensbrüder des Islam, auch auf Noah (10:72(73)), die Jünger Jesu (3:52(45)) und auch Abraham (3:67(60) oder 16:120 (121)) angewendet wird, im Unterschied zu muᵓmin (49:14). Ein Zweck der 'Gemeindeordnung von Medina' ist also vor allem, den Kampf im Inneren zu verhüten.[2] - Im zweiten Satz des Paragraphen erscheint die Wurzel in der Form yusālamu, d. h. (er) macht oder hält Frieden. Hier sind die Übersetzungen unproblematisch und stimmen überein.

§45 ṣulḥ - Friede, Versöhnung, Vergleich; der Begriff ist hier in der Bedeutung als Friedensvertrag wiedergegeben; des weitern als Friedensschluß (Rotter), Frieden (Wellhausen), friedlicher Ausgleich (Grimme). Entsprechend werden hierfür dann die englischen oder französischen Ausdrücke gebraucht, wobei Watt den Passus etwas zurückhaltender so formuliert: "to conclude and accept (or live under) a treaty."

Bekanntlich gibt es im Islam eine territoriale Zweiteilung: dār al-Islām (Haus bzw. Gebiet unter islamischer Herrschaft) und 'dār al-ḥarb (Kriegsgebiet). Aber es gibt auch noch ein 'dār al-ṣulḥ', also eine Art Vertragsgebiet.[3] Diese Begriffe wurden wichtig in den muslimischen Vorstellungen über Internationales Recht.

Vgl. hierzu auch 'Frieden' im Begriffszusammenhang in religiöse Formeln.

Friedensvertrag

s. Friede

---

1 Vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 72

2 Vgl. Wellhausen, Sturz (2/1960), S. 8 und 10

3 Vgl. D. B. Mac Donald, Artikel"Dār Al-Ṣulḥ", in: EI (2), Vol. II, S. 131

Ǧafna

s. Vertragspartner

Gemeinde

S. Exkursus: Gemeinde und Exkursus: umma d. vorl. Arb.

ǧihād

So kommt der Begriff in der 'Gemeindeordnung' nicht vor, sondern nur das Verb 'ǧahada'(Präambel), welches hier als 'kämpfen' und bei anderen ähnlich als 'to fight' (Wensinck bzw. Behn, Khadduri und Watt, political thought), 'to strive' (Serjeant), 'to labour' (Guillaume), 'combattre' (Hamidullah) steht. Aber Grimme ("den Glaubenskrieg mit ihnen kämpfen") und Watt (Medina (1956), "to crusade") legen diesem Verb eine tiefere Bedeutung inne. Grimme sieht gar, anläßlich seiner Replik zu Wellhausen ("die Praxis des Ǧihāds in voller Blüte", so Grimme, S. 76 Anm. 1), ungeachtet der Tatsache, daß im weiteren Text der 'Gemeindeordnung' andere Ausdrücke stehen: fī qitāl fī sabīl Allāh (§ 17; s. religiöse Formeln), ǧāziya ǧazat (§ 18; s. Feldzug), fī sabīl Allāh (§ 19; s. religiöse Formeln), muḥāribīn (§ 24 bzw. 38), möglicherweise sogar in diesem Zusammenhang 'ḥaraǧa' (§§ 36,47), ḥāraba (§ 37) und ḥāraba fī ad-dīn (§ 45; s. religiöse Formeln). Die 'volle Blüte' ist hier ebenso verfehlt wie der 'Kreuzzug' von Watt, aber eine 'Knospe' ist vielleicht schon zu erkennen, wenn man die begrifflichen Zusätze zu den anderen Ausdrücken berücksichtigt. Andererseits hebt Noth vervor, daß ǧihād "oft mit, öfter aber ohne den Zusatz 'für die Sache Gottes' (fī sabīli ʾllāh) in der islamischen Literatur begegnet, und fast immer durch die Formulierung 'Kampf gegen Ungläubige' oder 'Bekämpfung der Ungläubigen' richtig wiedergegeben. Die in der Sekundärliteratur gängige Übersetzung dieses Wortes mit 'heiliger Krieg' (bzw. 'guerre sainte' ...) trifft aus zwei Gründen nicht das Richtige: sie erweckt einmal den Eindruck, als könne 'ǧihād' ein bestimmtes, räumliches und zeitlich begrenztes kriegerisches Unternehmen bezeichnen; das ist aber nicht der Fall, es gibt zwar 'heilige Kriege' aber keine 'ǧihāds' (das Wort hat keinen Plural). Zum zweiten trägt 'ǧihād'

nicht immer einen Heiligenschein."[1]

'qitāl' bedeutet auch Kampf. Dieses Wort kommt in der 'Gemeindeordnung' lediglich in den Formen 'yaqtulu' (§ 14),'qatlān' (§ 21) und'maqtūl' (§ 21) vor, was mit töten bzw. Getöteter wiederzugeben ist.Ähnlich werden gebraucht: 'erschlagen', 'ermorden' bzw. entsprechende Ausdrücke im Englischen und Französischen.

Glaubensrecht

Abweichend von hier haben alle anderen Autoren 'dīn' mit 'Religion' (oder entsprechenden Ausdrücken in der jeweiligen Übersetzungssprache) wiedergegeben. Jedoch geht es bei diesem Begriff um die Beziehungen zwischen Islam, Religion und Glauben.[2] Eine Schlüsselstelle im Koran lautet: "Ich habe euch den Islam zur Religion (dīn) erwählt". Nach Gardet ruft die alte arabische Sprachwurzel "dana, dayn, Schuld, die zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückgezahlt werden muß, die Vorstellung einer Verpflichtung, und dīn, Brauch, Sitte, die Vorstellung einer Lenkung wach; in Verbindung mit der Präposition li bedeutet dana 'sich unterwerfen'. Von dem her betrachtet, der die Forderung stellt, erhält dīn mehr die Bedeutung von Entgelt und Lenkung (d. h. Gericht) und deckt sich so mit den übrigen semitischen Sprachen; von dem her betrachtet, der die Schuld zu zahlen hat, bedeutet dīn die Verpflichtung, die zwingende Vorschrift, mit der man sich unterwerfen muß. Und genau das besagt das koranische dīn, wenn man es im Sinne von 'Religion' nimmt.[3] Und Gardet führt weiter zum Zusammenhang zwischen Glauben und Religion aus: "die eigentliche Grundlage der Religion bleibt das von Gott verkündete Gesetz. Der Bereich des Dīn, der mit 'religiöser Bereich' wiederzugeben wäre,

---

1 Vgl. Noth, Krieg und Kampf (1966), S. 22. - Vgl. hierzu auch die entsprechenden Übersetzungen in den religiösen Formeln.

2 Vgl. Gardet, Islam (1967), S. 28 ff. und ders., "Dīn", in: EI (2), S. 293-296

3 Vgl. Gardet, Islam (1967), S. 29

umfaßt sämtliche Koranvorschriften."[1] Aber "hinzukommt, daß der Islam überdies den (außerhalb des Korans liegenden)Bereich des Weltlichen, der nicht zu Dīn gehört, gleichsam in sich aufgenommen hat. Ein moderner 'Reformist', der 1935 verstorbene Rashīd Riḍā bemerkt, daß alles, was sich auf'die Organisation der Verwaltung, des Rechts, der Politik und Finanzen' bezieht, nicht mehr zum Dīn gehört: und zwar in dem Maß, als diese Organisation in den 'geoffenbarten' Texten unmöglich vorgesehen sein kann. Im Sprachgebrauch der zeitgenössischen Muslime nähert sich Dīn mehr und mehr dem christlichen Begriff Religion an. Doch der Islam als Gemeinschaft geht über das'Religiöse'hinaus, er muß eine politisch-soziale Ordnung herbeiführen, deren Grundlagen im Gesetz verankert sind. Daher der berühmte Kriegsruf der'Muslimbrüder': 'Der Islam ist Religion und Regierung, dīn wa dawla', d. h.: Bereich des Gesetzes und politischer Bereich. Mit andern Worten: Nur die zeitgenössischen Laizisten setzen Islam und Dīn mit dem westlichen Begriff 'Religion' gleich. Für das spezifisch muslimische Denken ist zum einen der Islam als Befolgung der göttlichen Vorschriften eines der Elemente des Dīn; und zum anderen umfaßt der Islam als Gemeinschaft sowohl Dīn (Gehorsam gegenüber dem Gesetz) als auch die Politik (dawla) als zeitlichen Ausdruck von Forderungen, die vom Gesetz abgeleitet sind oder ihm doch unterstehen."[2] - So entstand der Vorschlag, hier innerhalb der 'Gemeindeordnung' 'dīn' mit 'Glaubensrecht' wiederzugeben. Siehe hierzu auch die Zusammensetzung im Begriff 'ḥāraba fī ad-dīn' (§ 45 GO) in den religiösen Formeln.

---

1 Gardet, Islam (1967), S. 30

2 A. a. O., S. 31. Vgl. auch Nagel, Staat I (1981), S. 16

Gäubiger

Im Singular muʾmin und im Plural muʾminūn; sie wurden mit Gläubiger bzw. Gläubige wiedergegeben (Präambel, §§ 2-15, 17, 19-22, 24, 25, 38 und 45); entsprechend: 'believer' oder 'croyant'. Aber warum wird in der 'Gemeindeordnung' für die Glaubensgänger des Islam so oft 'Gläubiger' und dann - weniger oft, tatsächlich bloß dreimal - 'Muslim' verwendet?[1] Die entscheidende Begriffsklärung bietet Koran 49:14, wo es heißt: "Die Beduinen sagen: 'Wir sind gläubig'. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: 'Wir haben den Islam angenommen'! (Denn) der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen." Durch die Art und die Anzahl der Begriffsverwendung könnte man schlußfolgern, daß Muslim erst später - etwa nach der hiǧra - verwendet wurde.[2] Serjeant sieht den Unterschied - unter Zuhilfenahme entsprechender philologischer Ableitungen - in 'Vertrauen' (Gläubiger) und 'Gefolgschaft'(Muslim).[3] Denny teilt die Auffassung von Watt, daß in manchen Fällen muʾminūn (Gläubige) die Juden miteinschließt.[4] In bezug auf die 'Gemeindeordnung' geht er sogar soweit, als er unter muʾminūn alle Vertragspartner subsumiert[5] und hiervon nur den § 25 ausnimmt, welcher die Juden eindeutig von den Gläubigen unterscheidet und jene zudem mit den muslimūn identifiziert. Dieser Verallgemeinerung kann hier nicht gefolgt werden. Denn, wie sollte z. B. ein heidnischer Araber, der ja ebenfalls Vertragspartner ist, des dīn wegen kämpfen (§ 45)?

Ǧušam

s. Vertragspartner

---

1 Denny stellt fest, daß eine entsprechende Proportionalität der Verwendung dieser beiden Begriffe auch im Koran vorzufinden ist (vgl. ders., "Ummah" (1977), S. 43. - S. auch religiöse Formeln.

2 Denny, a. a. O., S. 43 Anm. 9 vermutet dies und Watt, Medina (1956), S. 304 , zit. hierfür R. Bell in "contrast J. Horovitz".

3 "the contrast is between 'trust' and 'obedience'" (ders., "Pacts" (1978), S. 13

4 Watt, Medina (1956), S. 303

5 Denny, "Ummah" (1977), S. 43

ḥaram

s. unverletzlich

Ḥāriṯ

s. Vertragspartner

hiǧra

Der Begriff hiǧra kommt in der Form von al-muhāǧirūn (§ 2) vor und bezeichnet jene, die mit dem Propheten die hiǧra vollzogen. Diese werden in den Übersetzungen[1] meist lediglich als Auswanderer bzw. Emigranten, emigrants, émigrés genannt, was deren spezifische Bedeutung - die der arabische Begriff noch beinhaltet - verbirgt. Das Wort ist von hiǧra abgeleitet, das nicht 'Flucht' oder 'Auswanderung' bedeutet, sondern 'Loslösung', 'Ausscheidung' (aus dem eigenen Verband)[2], ja sogar das Abschneiden sämtlicher Blutsbande.[3]. Um die besondere Bedeutung der gesellschaftspolitischen Auswirkungen (s. z. B. Blutrache) einer hiǧra zu erhalten, wurde in dieser Übersetzung der arabische Begriff in Klammern beigefügt. - Die muhāǧirūn sind streng von den anṣār (Helfer) zu unterscheiden. Jene waren Männer aus Medina, die Mohammed unterstützten.

Juden

Yahūd (§§ 16, 24, 25-33, 35, 37, 38 und 46). Sie gehören ebenfalls zur umma, wenn sie auch"nicht ganz die selben Rechte und Pflichten haben"[4] Immerhin bestand ja"die andere Hälfte der Stadt .. aus Juden. Diese erkannten zwar zu seiner (Mohammeds, d. Verf.)

---

1 Sie werden auch im Koran, wo sie öfter für diejenigen Anhänger Mohammeds zur Sprache kommen, die mit ihm aus Mekka nach Medina 'ausgewandert' waren, so bezeichnet.

2 Vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 26 und S. 127 Anm. 1 d. vorl. Arb.

3 Vgl. z. B. Nicholson. History (1907), S. 158

4 Wellhausen, Sturz (2/1960), S. 8

großen Enttäuschung seinen Anspruch, ein Gottesgesandter zu sein, nicht an ... , fanden sich aber, wie die 'Gemeindeordnung' von Medina zeigt, bereit, sich der von ihm angeführten Gemeinschaft politisch zu assoziieren."[1] Nach Meinung d. Verf. d. vorl. Arb. ist nicht geklärt, ob die Anerkennung auch in der Praxis erfolgte. In der 'Gemeindeordnung' sind die Juden von und um Medina nicht bei ihren Sippennamen genannt, sondern nur im Zusammenhang mit den arabischen Stämmen und Sippen. Dies spricht nicht für politische Stärke und Eigenständigkeit, sondern zeigt lediglich ihre Vermischung mit den Arabern (s. hierzu auch die Vertragspartner).

Jüngster Tag

s. religiöse Formeln

kämpfen

s. ǧihād

kitāb

s. Schreiben

Leute dieser ṣaḥīfa

s. Vertragspartner

Lösegeld

fidāʾ - Lösegeld; in § 2 in Form von: yafdūna, d. h. (sie) lösen bzw. zahlen Lösegeld und in Form von: tafdī (§§ 3-10), d.h. (sie) löst bzw. zahlt Lösegeld. In den anderen Texten ist der Sinn ähnlich wiedergegeben mit 'la rançon' (Hamidullah), 'ransom' (Serjeant, Khadduri, Wensinck bzw. Behn und Watt), 'to redeem' (Guillaume, Kaka Khel) und 'lösen' (Rotter, Grimme und Wellhausen). - fidāʾ heißt auch 'Opfer', und von da kennt man auch den Begriff fidāʾi, 'der sich opfert', 'Kämpfer im Feindesland' und 'Partisan'.

---

1 Paret, "Toleranz", in: Saeculum 21 (1970), S. 344-365, hier S. 347

maulā

maulā (§ 12) wird im Koran benützt als 'Herr', 'Schutzherr' und 'Helfer'(47:11(12); 3:150(143); 6:62(62); 8:40(41);9:51(51); 22:78(78); 2:286(286); 10:30(31)). Im islamischen Recht wird der Begriff für einen Sklaven benützt.[1] In den Überlieferungen findet sich auch die Bedeutung 'Herr eines Sklaven' und auch 'Freigelassener (Sklave)', wobei in der arabischen Literatur die letztere Bedeutung häufig für die Pluralform: mawālī (vgl. §§ 15 und 34 GO; die Form: mawālīhim in §§25 und 46) angewendet wird.[2] So schien es vorteilhaft, wie Hamidullah (dessen Gebrauch bei 12b. in: Vie (1959) falsch sein dürfte, da er hier mit 'client' interpretierte), das Wort im Original zu belassen. Übersetzungsbeispiele für § 12: Freigelassener (Rotter), Beisasse (Wellhausen und Grimme), client/ally (Serjeant), freedman (Guillaume und Kaka Khel , wobei hier 'freedom' wohl 'freedman' sein soll), slave (Khadduri; diese Interpretation dürfte falsch sein), client (Watt und Wensinck bzw. Behn). In der vorl. Arb. wird die Auffassung von Rotter und Guillaume geteilt.[3] Übersetzungsbeispiele für § 15: Rotter (stehen gegenseitig in einem Verhältnis wie Herr und Freigelassener), Serjeant (some are allies/clients of others), Hamidullah (sont maulās (frères) les uns des autres), Guillaume (are friends one to the other), Grimme (sind (die Gläubigen) einer des anderen Schutzherr), Khadduri((the believers) are supported by each other), Watt, in:Medina (1956) (are patrons (or clients-mawālī) of one another), Watt, in political thought (1968) (are patrons (and clients) of one another), Wellhausen (sind sich gegenseitig zu Schutz verpflichtet) und Wensinck bzw. Behn ((the believers) protect each other). Übersetzungsbeispiele für § 25: Rotter (Freunde), Serjeant (clients), Guillaume (freedmen), Grimme (Klienten), Khadduri (slaves), Kaka Khel, Watt und Wensinck bzw. Behn (clients)

---

1 Hughes, Dictionary (1885, Nd 1982), S. 346. In "Mawali" (Lexikon d. isl. Welt, II, S. 158) steht nur, daß es sich um ein Wort "vielschichtiger Bedeutung" handelt!

2 Vgl. Wensinck, in: EI (S), S. 363 und in: EI (1), S. 486. Zur unmittelbaren Weiterentwicklung des Begriffs vgl. Juda, Mawālī (1983).

3 Vgl. auch Gräf, Rezension (1962), S. 401

und Wellhausen (Beisassen). Übersetzungsbeispiele für § 34: Rotter (Klientel), Serjeant (clients/allies), Watt, Kaka Khel und Wensinck bzw. Behn (clients), Grimme (Klienten), Khadduri (slaves) und Wellhausen (Beisassen). Übersetzungsbeispiele für § 46: Rotter (Schutzbefohlener, ansonsten ähnlich wie die Beispiele für § 25.

Mohammed

Ein Blick auf diese Stellen (Präambel, §§ 23, 36, 42 und 47) ermöglicht eine Einschätzung von Mohammeds Stellung in Medina (Yaṯrib), oder besser ausgedrückt: seine Stellung innerhalb der 'Gemeindeordnung'. Rodinson[1], Nagel[2] und Buhl[3] bezeichnen sie eher als bescheiden ("modeste", Rodinson) und Watt meint, "Muḥammad is far from being chief of the umma"[4]. Dagegen sieht Annemarie Schimmel in ihm das Gemeindeoberhaupt, den Politiker und Gesetzgeber[5] und Gaudefroy-Demombynes den "arbitre hakam de l'union et chef qāʿid de la guerre."[6] Vgl. hierzu auch seine Namensnennung im Zusammenhang mit religiösen Formeln.

Muslime

muslim (pl.:muslimūn) erscheint dreimal, in der Präambel und in §§ 25 und 37. Es wurde schon bezüglich der Unterscheidung zwischen 'muslim' und 'muʾmin' auf die Koranstelle 49:14 hingewiesen. Muslim könnte demnach mehr der formale Begriff sein, zunächst, und bringt sozusagen die Annahme des Islam zum Ausdruck. So gesehen könnte man Rotters Übersetzung in der Präambel folgen, der dort die beiden Begriffe nicht getrennt aufführt, sondern die

---

1 Rodinson, Mahomet (3/1974), S. 185

2 Nagel, Rechtleitung (1975), S. 20

3 Buhl, in: EI (1), S. 692- 710

4 Watt, political thought (1968), S. 20 f.

5 Schimmel in der Einleitung zur Koran-Übersetzung Hennings, S. 7

6 Gaudefroy-Demombynes, Mahomet (1969), S. 115

Stelle mit "zwischen den gläubigen Muslimen" wiedergibt. Trotzdem wird diese Auffassung hier nicht geteilt, und auch alle anderen Autoren geben die Begriffe getrennt mit 'Gläubige' und 'Muslime' Wieder. Hamidullah übernimmt in seiner französischen Übersetzung nicht 'muslim', sondern bezieht das Wort auf die eigentliche Herkunftsbedeutung von Islam (sich Gott) ergeben, (Gott) unterwerfen) und schreibt demzufolge: 'soumis' (ders., Vie (1959), S. 133 oder ders., Corpus (1935), S. 9). Vgl. hierzu auch die Stichwörter Friede und hiǧra.

Nabīt

s. Vertragspartner

nafaqa

§§ 24 bzw. 38 yunfiqūna -(sie)zahlen nafaqa und in
§ 37 nafaqatuhum -(sie)sind für ihre nafaqa (verantwortlich).
Die Bedeutungen deses Wortes finden in den Übersetzungsbeispielen ihren Ausdruck: Rotter setzt dafür 'Unkosten', Hamidullah 'dépenses', Guillaume 'cost' im Sinne von Aufwendungen, Grimme 'steuern', im Sinne von Steuer zahlen, Khadduri 'expenditure of battle', Kaka Khel 'expenditure of war', Watt 'expenses', Wellhausen 'zu den Kriegskosten beisteuern' und Wensinck bzw. Behn 'to pay a share of the expenses'. - Leider wird an dieser Stelle nicht deutlich, für wen, was, wofür genau und für wie lange in welcher Höhe etc. 'Kosten' getragen werden sollen, und ob dies besondere Kosten waren. Um auf diese Problematik hinzuweisen, ist der Ausdruck im Original belassen worden.

Naǧǧār

s.Vertragspartner

Ohod

Dieser Eigenname kommt in der 'Gemeindeordnung' nicht vor, er dient hier nur zur Orientierung. Ohod ist ein Berg, ungefähr vier Kilometer nördlich von Medina (Yaṯrib) und berühmt durch die für den Propheten Mohammed ungünstige Schlacht im Jahre 3 H.

Qurais̆

s. Vertragspartner

Rechtleitung

§ 19 ʿalā aḥsan hudan wa-aqwamihī - hier mit 'beste und rechte Leitung' wiedergegeben. Andere so: 'besten und richtigsten Leitung' (Rotter und Wellhausen), 'best and truest guidance/way' (Serjeant), 'la meilleure et la plus droite des voies' (Hamidullah), 'best and most upright guidance' (Guillaume), 'im Besitz der schönsten und richtigsten Leitung' (Grimme), 'best and just path' (Khadduri), 'enjoing the best and the most upright guidance (Kaka Khel) und 'best and most correct guidance' (Wensinck bzw. Behn). Möglicherweise wurde diese Formel in der 'Gemeindeordnung' erst später hinzugefügt, weil sie als solcher Begriff erst später breite Verwendung fand. "Durch die Person Muḥammads unterstand die Gemeinde, die sich um ihn scharte, einer unmittelbaren Rechtleitung durch Gott; diese Rechtleitung durch den Schöpfer, der sich dem Propheten als ein einziger Gott zu erkennen gegeben hatte, bedingte es, daß auch die Gemeinde der Muslime als die einzige aufgefaßt wurde, neben der keine anderen gleichberechtigten Gemeinwesen vorhanden sein durften."[1] Diese dezidierte Auffassung ist jedoch aus der 'Gemeindeordnung' noch nicht herauszulesen, sodaß eine spätere Hinzufügung dieser Formel durchaus in Erwägung zu ziehen ist.

der Religion wegen kämpfen

s. religiöse Formeln

religiöse Formeln

In der Präambel steht die sogenannte Basmala: bismillāh ar-raḥmān ar-raḥīm. Sie wurde von Rotter mit 'Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes' wiedergegeben. Andernorts findet man 'Im Namen Gottes, des Allerbarmers' (Grimme),'Par le nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux', 'In the Name of God the Compassionate, the Merci-

1 Nagel, Rechtleitung (1975), S. 486

ful' (Guillaume), 'In the name of Allāh, the Beneficient, the Merciful' (Kaka Khel), 'In the name of God, the Merciful, the Compassionate' (Watt) u. ä.

§§ 42 und 47 ṣallā Allāh ᶜalaihi wa-salam (häufig abgekürzt als ṣlᶜm). Auch heute noch setzen praktizierende Muslime bei fast jeder Erwähnung des Namens des Propheten diese Formel, allgemein hat sich im Deutschen die Übersetzung 'Gott spreche Heil und Segen über ihn aus' durchgesetzt, unmittelbar an die Namensnennung, auch wenn jemand anderer in ihrer Gegenwart den Propheten beim Namen nennt. Aufgrund dieser wahrscheinlich erst später entwickelten Praxis, erscheint eine spätere Hinzufügung auch dieser Formel erwägenswert. In der Wüstenfeldschen Ausgabe ist diese Formel in den §§ 23 und 36 - man könnte sagen - verkürzt wiedergegeben: ᶜalaihi as-salām, der Friede sei mit ihm; und sie fehlt in der Präambel, wo es nur heißt: Muhammad an-nabī, Mohammed, der Prophet.

§§ 17 und 19 fī sabīl Allāh - auf dem Wege Gottes. Dieser Terminus steht oft im Zusammenhang mit dem ǧihād, wird so[1] aber nicht in der 'Gemeindeordnung' gebracht. Hier steht nur 'qitāl fī sabīl Allāh' (§ 17). "Vom Wege Gottes ist im Koran häufig die Rede. 'Auf dem Wege Gottes (fī sabīli llāhi), d. h. um Gottes willen wandern die Gläubigen aus, spenden sie, mühen sie sich ab mit Gut und Blut, kämpfen und fallen sie."[2] Puin untersuchte diesen Ausdruck auch unter chronologischen Gesichtspunkten und kam zu dem Ergebnis, daß in Mekka noch die religiöse Rechtleitung durch den Propheten gemeint war und in Medina sich die Bedeutung auf den kämpferischen Einsatz der Auswanderer verengte.[3]

§ 22 (wa-āmana bi-Allāh wal)-yaum al-āḫir und 'yaum al-qiyāma'. Diese Ausdrücke wurden hier mit 'Jüngster Tag' und 'Tag der Auferstehung' wiedergegeben (andernorts meist ähnlich). Den zweiten Teil

---

1 Tworuschka, Verfassung (1976), S. 39; vgl auch ǧihād.

2 Paret, Kommentar (2/1977), S. 38

3 A. a. O., S. 39

dieses Paragraphen sieht Gräf als "koranische Ergänzung"[1] und nicht als Bestandteil der ursprünglichen 'Gemeindeordnung'.

§§ 42 und 47.- Hier wird Mohammed als Gesandter Allahs bezeichnet (rasūl Allāh), während interessanterweise in der Präambel allein Mohammed, der Prophet (Muḥammad an-nabī) steht.

§ 45 ḥāraba fī ad-dīn - der Religion wegen kämpfen. In der vorliegenden Übersetzung wurde an 'Religion' in Klammern 'Glaubensrecht' angefügt, um auf die unterschiedlichen Komponenten, die der Begriff dīn (s. Glaubensrecht) beinhaltet, hinzuweisen. Die Übersetzung mit 'holy war' von Guillaume ist falsch. Ansonsten ist bei den hier hinzugezogenen Vergleichsstellen überall die entsprechende Übersetzung für 'Krieg wegen der Religion' zu finden.

Sāᶜida

s. Vertragspartner

ṣaḥīfa

§§ 22, 42 und 47 mā fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa - Hiermit ist der Inhalt der ṣaḥīfa gemeint.

§§ 37, 39, 42, und 46 ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa - Hierunter sind die Leute der ṣaḥīfa bzw. die Vertragspartner[2] zu verstehen.

ṣaḥīfa heißt 'Blatt' oder 'Seite eines Buches'; im Plural, 'ṣuḥuf' ist es auch im Koran 87:18 f. zu finden als 'Schriften' bzw. Blätter von Abraham und Moses.[3] "The Prophet himself wrote on a ṣaḥīfa of

---

1 Gräf, Rezension (1962), S. 401

2 Gräf scheint es, "daß muʾmin/muslim ein nachträglicher Ersatz für etwa ahl hāḏihī l-ṣaḥīfa, muhāǧirūn min Quraiš, ahl Yaṯrib etc. ist" (a. a. O.). Damit würde man seiner Meinung nach bereits die frühen Verträge in Richtung auf eine 'Islamisierung' hin fälschen.

3 Hughes, Dictionary (1885, Nd 1982), S. 555 Sp. 1. Vgl. hierzu auch Abbott, Studies I (1957), S. 22 f. und S. 26; vgl. dies., Studies II, S. 58 f.

Khawlān leather."[1] "Most early documents appear to have been written on a ṣaḥīfa or sheet."[2] Aus verständlichen Gründen ist die 'Gemeindordnung' deshalb an diesen Stellen mit 'Urkunde' (Rotter), 'sheet' (Serjeant),'écrit' (Hamidullah),'document' (Guillaume, Kaka Khel, Watt und Wensinck bzw. Behn), 'Vertrag' (Grimme), 'Schrift' (Wellhausen) und 'agreement' (Khadduri) übersetzt worden.

Sippe

s. baṭn

Šuṭaiba

s. Vertragspartner

Schreiben

'kitāb' steht ganz am Anfang in der Präambel und am Schluß in § 47. Man könnte 'kitāb' auch mit Schriftstück wiedergeben wie Caetani, der ausdrücklich 'scritto' benützt und nicht'scritta', was Aufschrift oder Vertrag bedeuten würde. So verfahren auch Wensinck bzw. Behn, Watt und Serjeant, indem sie 'writing' oder wie Hamidullah,'écrit' gebrauchen (Letzterer übrigens nur so in § 47). Etwas ganz anderes sind die 'Sendschreiben' Mohammeds an die verschiedenen benachbarten arabischen Stämme, in denen er jene auffordert, daß sie sich zu Islam bekennen (und Steuern zahlen) sollen. In der Präambel übersetzt Hamidullah 'kitāb' anders. Hier möchte er es im Sinne der Koranstelle 4:103(104) verstanden wissen: "Das Gebet ist für die Gläubigen eine (auf bestimmte Zeiten ?) festgelegte Vorschrift (kitāban mauqūtan)", also setzt er hier 'prescription' in der Verbform 3. Pers. Sg. Präsens. Grimme, Rotter und Wellhausen wählen 'Urkunde' und Guillaume, Khadduri, Kaka Khel 'document'.

---

1 Serjeant, "prose", in: Cambridge Literature I (1983), S. 115 Anm. 5

2 A. a. O., S. 115

Schutz

ǧiwār - der Schutz; iǧāra - das Recht der Schutzgewährung. So kann ǧār einmal die geschützte Person und aber auch die Schutzgewährende Person sein wie in den §§ 40 und 47. In den §§ 15 und 20 sind die erwähnt, die auch Schutz garantieren können, nämlich auch der Schwächste oder auch Geringste unter den Gläubigen (ja sogar eine Frau; vgl. Wensinck, Jews (2/1982), S. 64 f.), und die, welche keinen Schutz garantieren können, nämlich die Ungläubigen ('lā yuǧīrun') für Person und Eigentum eines Quraišī. In § 43 erfolgt noch einmal ein allgemeines Schutzverbot für die Quraiš und in § 41 für eine Frau, welche hierfür nicht das Einverständnis ihrer Familie besitzt.

ḏimma (§ 15) bedeutet ebenfalls 'Schutz'. Auf die enorme, allerdings etwas spätere, politische Bedeutung (vgl. ebenso amān in § 47), braucht an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Immerhin wird ersichtlich, wie bereits hier die Stellung der Nichtmuslime besonders berücksichtigt ist.

In § 22 finden sich noch andere Wörter für schützen: yuʾwīhi (ist es nicht erlaubt ... zu schützen) und awāhu ((wenn) er schützt).

Passagen zum Vergleich sind hier nicht erwähnenswert, da die übrigen Autoren alle ähnlich wie 'protection' oder 'to protect' z. B., gebrauchen.

Sühnegeld

Für al-ʿaql (§ 11) wird hier (auch von Grimme und Wellhausen) 'Sühnegeld' gebraucht. Andere nehmen den Begriff 'Blutgeld' oder 'Blutschuld' (Rotter) bzw. im Englischen oder Französischen den entsprechenden Ausdruck. Um als Außenstehender vollkommen in den Familienverband eines Stammes einzugehen, muß der Häuptling folgende Worte sprechen: "Du zählst zu uns im Blutpreis und in der Rache."[1] Hiermit verpflichtet sich der Aufgenommene "mit seinem

---

1 Bartheel, zit. n. Gräf, Rechtswesen (1952), S. 20

Blute, die Ehre des Stammes zu rächen, die zu vertreiben, die der Stamm vertreibt, die zu verfolgen, die der Stamm verfolgt. Auch muß er wegen Blutrache verfolgt werden. Mit Leben und Tod ist er dem Stamm ausgeliefert und so an ihn gebunden."[1] So könnte es schon zu Mohammeds Zeiten gwesen sein. In den §§ 2-10 ist'yataʿaqalūna' mit 'sie zahlen Sühnegeld' wiederzugeben. Durch den Islam wurde deshalb der Brauch also noch nicht vollkommen abgeschafft (vgl. §§ 3 ff.); er gilt auch noch heute und nicht nur unter Beduinen, z. B. in Abu Ḏabi. Auch in anderen Kulturkreisen kommt Blutrache vor. Man denke an Korsika, wo durch die Vendetta, "die ähnlich auch auf Sardinien geübt wurde, im 19. Jahrhundert mehr als 10 000 Menschen ums Leben kamen ... Bekannt ist die Auseinandersetzung zwischen den Sippen Hatfield und MacCoy, die sich im rückständigen Bergland des amerikanischen Bundesstaates West Virginia jahrzehntelang hinzog."[2]

Šuṭaiba

s. Vertragspartner

Tag der Auferstehung

s. religiöse Formeln

Ungläubiger

Hierfür gibt es im Islam mehrere Termini. Die gebräuchlichsten sind 'mušrik' (§ 20) und 'kāfir' (§ 14). Der erste wird nicht für Christen und Juden verwendet, sondern hauptsächlich für Götzenanbeter.[3] Letzteren verwenden die Wahhābis z. B. für jeden Muslimen falls er andere Zeremonien praktiziert, als sie eindeutig vorge-

---

1 Bartheel, zit. n. Gräf, Rechtswesen (1952), S. 20

2 Aktuelles Lexikon, in: Süddeutsche Zeitung v. 20.09.1982

3 Hughes, Dictionary (1885, Nd 1982), S. 655 Sp. 1

schrieben sind, z. B. Wallfahrten o. ä.[1] "Viel häufiger als širk und išrāk wird auf die Ungläubigen der Ausdruck kafara (Partizip kāfir, Infinitiv kufr) angewandt. Die Wortwurzel kfr kommt im Koran gegen 500-mal vor. Nun ist kāfir in der Bedeutung 'Ungläubiger' eigentlich ein Lehnwort. Mohammed hat den Ausdruck entweder durch jüdische oder durch christliche Vermittlung kennengelernt und demnach seine Gegner als kuffār (Kaffer!, d. Verf.) 'Ungläubige' oder als allaḏīna kafarū 'die ungläubig sind' bezeichnet. Im Altarabischen bedeutet aber kafara 'undankbar sein', und wir dürfen annehmen, daß diese Bedeutung dem Propheten auch in den Fällen, in denen er das Wort im Sinn von 'ungläubig sein' anwandte, noch gegenwärtig war. Jedenfalls gibt es eine ganze Anzahl von Koranstellen. in denen man kafara mindestens ebensogut mit 'undankbar sein' wie mit 'ungläubig sein' übersetzen kann."[2] Allgemein wird kāfir in der 'Gemeindeordnung' mit 'Ungläubiger' bzw. 'unbeliever' oder 'mécréant' übersetzt. Für mušrik wurde 'Polytheist' (Serjeant, Guillaume, Khadduri, Kaka Khel und Wensinck bzw. Behn), 'associateur (polythéiste)' (Hamidullah), 'Götzendiener' (Grimme), 'Heide' (Wellhausen) und 'idolater' (Watt) benützt.

Unruhestifter

muḥdiṯ (§ 22) wird von Krehl mit 'Neuerer' übersetzt. Wellhausen setzt dagegen, daß das Wort im Arabischen einen schlimmeren Sinn habe: "wer Anstoß gibt, Skandal macht, das Wasser aufrührt; durch Verletzung von Anstand, Sitte und Recht, durch Frevel und eigenmächtiges Gebahren."[3] Auch Watt ist der Meinung, wie Krehl, daß es wörtlich 'innovator' bedeutet, also jenen meint, der ein bestehendes Gleichgewicht stört und zwar auf irgendeine Weise.[4] So gibt

---

1 Hughes, Dictionary (1885, Nd 1982), S. 655 Sp. 1

2 Paret, Mohammed (4/1976), S. 74

3 Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889), S. 70

4 Watt, Medina (1956), S. 223 Anm. 1

Watt in einer früheren Übersetzung muḥdiṯ mit 'wrong-doer'(ders., Medina) und in einer späteren mit 'disturber' (ders., political thought) wieder. 'Wrong-doer' ist auch bei Wensinck bzw. Behn zu finden, 'Übeltäter' bei Rotter und 'evil-doer' bei Kaka Khel und Guillaume. Guillaume bemerkt zu seiner Übertragung, daß es sich hier um einen 'adulterer' (Ehebrecher) handeln könnte. Grimme wiederum schließt sich mit 'Neuerer' Krehl an. Serjeant bringt die Doppeldeutung 'aggressor/innovator', um in einer Anmerkung hierzu, muḥdiṯ als jemanden zu bezeichnen, der in eine Situation ein neues Element einbringt, welches dadurch schon schlecht ist.[1] Khadduri wie Hamidullah (ders., corpus) nennen ihn 'criminal'.

unverletzlich

ḥarām (§ 39) wird oft mit 'heilig', 'sacred' oder sacré (so fast alle Übersetzer, außer Grimme: 'Friedensgebiet') wiedergegeben. So richtig dies ist, so wenig sagt dies über die eigentliche Bedeutung aus, welche Serjeant näher untersuchte. Dabei kam er zu folgendem Ergebnis: Neben dem bereits in Mekka existierenden ḥaram, gründete Mohammed nun in Medina (Yaṯrib) einen neuen ḥaram,[2] wozu er aufgrund seiner honorigen Abstammung befähigt war.[3] Auf so einen Ort konnte eine unbestimmte Anzahl von Stämmen eingeschworen werden und stellte ein Machtzentrum dar, innerhalb dessen die Stämme ihre Souveränität behielten.[4] Soweit der politische Aspekt. Die wirtschaftliche Bedeutung wird ersichtlich bei der Betrachtung des Handelszentrums Mekka, welches ja ebenfalls ein ḥaram ist. Statt der vielen Götter in Mekka, steht in Medina (Yaṯrib) nur Allah als Schutzherr und Mohammed als sein Prophet, vor dem alle Streitigkeiten letztendlich gebracht werden müssen (vgl. §§ 23 und 42).

---

1 Serjeant, "Pacts" (1978), S. 24, insb. die Punkte 3a.(3a). - In einem anderen Aufsatz übersetzt er 'muḥdiṯ' noch mit 'murderer' (ders.,"ḥaram" (1962), S. 49) wie auch Hamidullah mit 'meurtrier' (ders., Vie (1959, S. 135).

2 Serjeant, "ḥaram" (1962), S. 52

3 A. a. O., S. 48

4 A. a. O., S. 50

Vertragspartner

In der Aufstellung ohne Stammesnamen wird teilweise die Vorlage von Gräf[1] benützt, allerdings mit unterschiedlichen Angaben der Paragraphen, da sie sich bei ihm auf die Zählung Hamidullahs beziehen:

muʾmin, muslim, muʾmin + muslim:
Präambel, §§ 2, 3-15, 17, 19-22, 24, 25, 37, 38, 45.

muhāǧirūn min Qurais̆:
Präambel.

(ahl) Yaṯrib:
Präambel

ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa:
§§ 22, 37, 39, 42, 46.

ḥalīf:
§ 37.

mawālī:
§§ 15, 25, 34.

Ihr/wir:
§§ 16, 18, 23.

mus̆rik:
§ 20

kāfir:
§ 14

Yahūd (ohne Artikel):
§§ 16, 35 (Gräf meint, daß hier die Möglichkeit besteht, den Stamm der Ṯaʿlaba anzugeben, dessen Gefüge, man betrachte die §§ 31, 32, 34, nicht einfach zu sein scheint).

Mit Stammesnamen als Vertragspartner:

al-Aus: ʿAmr b. ʿAuf (§8)
an-Nabīt (§9)
al-Aus (§10)

---

1 Gräf, Rezension (1962), S. 401

al-Ḫazraǧ: ʿAuf (§3)
al-Ḥāriṯ (§4)
Sāʿida (§5)
Ǧušam (§6)
an-Naǧǧār (§7)

al-Yahūd: §§ 24, 37, 38.

Yahūd: Banī ʿAuf (§25)
Banī an-Naǧǧār (§26)
Banī al-Ḥāriṯ (§27)
Banī Sāʿida (§28)
Banī Ǧušam (§29)
Banī al-Aus (§30)
Banī Ṯaʿlaba (§31)
Ǧafna (baṭn min Ṯaʿlaba) (§32)
Banī aš-Šuṭaiba (§33)
al-Aus (§46)

Yahūd al-Aus mawālīhim (§46)

Muḥammad: Präambel, §§ 23, 36, 42, 47.

Allāh: §§ 15, 23, 36, 42, 47.

Das Erscheinen Mohammeds setzte der selbstzerstörerischen Fehde zwischen den al-Aus und den al-Ḫazraǧ ein Ende; sogar deren Namen verschwanden. Sie lebten weiter unter der ehrenhaften Bezeichnung: al-anṣār (die Helfer).[1] Zu den Siedlungen der Stämme siehe die anschließende Lagekarte. Übrigens ist bemerkenswert, daß die drei großen jüdischen Stämme Naḍīr, Quainūqāʿ und Quraiẓa in der 'Gemeindeordnung' nicht aufgeführt sind.

walī

walī stammt von der arabischen Wurzel walā, was soviel heißt wie 'nahe sein' und waliya heißt 'herrschen, regieren, jemanden beschützen. Allgemein bedeutet das Wort 'Schutzherr, Wohltäter, Beglei-

---

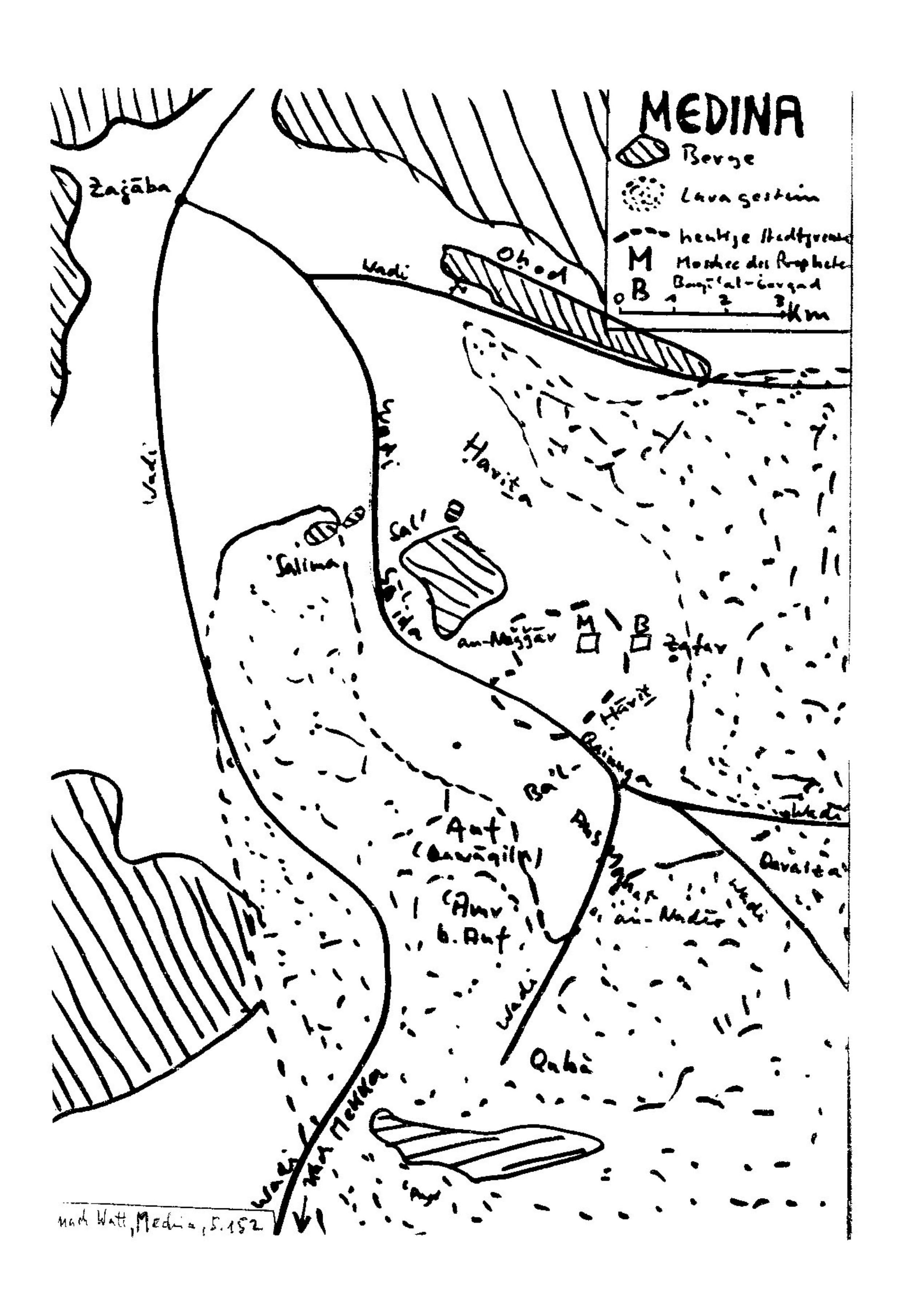
1 Wensinck, Jews (1908 bzw. 1982), S. 25; näher in Watt, Medina (1956), S. 192 ff.

ter, Freund' und wird ebenfalls für 'nahe Verwandte' benützt. Eine in diesem Zusammenhang interessante Koranstelle lautet: "Wenn einer zu unrecht getötet wird, geben wir seinem nächsten Verwandten (walī) Vollmacht (zur Rache)" (Koran 17:33(35); vgl. auch 4:92(94) und Carra de Vaux, "Walī", in: EI (S), S. 629). In den Vergleichsbeispielen wird walī folgendermaßen wiedergegeben: 'Vertreter (Rotter), Anwalt (Grimme und Wellhausen), le défenseur des droits (Hamidullah), the next kin (Serjeant, ähnlich Guillaume), the representative (Watt und Kaka Khel), und 'walī (person responsible for and protector)' (Khadduri).

Yaṯrib

Der Ort Yaṯrib, das spätere Medīna, wird in der Präambel,in den §§ 39 und 44 erwähnt und heißt unerklärlicherweise in § 47 schon 'Medīna'.

Lagekarte von Medina und Umgebung



7 Schlußfolgerungen: Das literarische Gerüst und die politologische Gewichtung.

7.1 Der Aufbau

7.1.1 Die ursprüngliche Überlieferung

In der inder Ibn-Hišām-Bearbeitung vorliegenden sīra Ibn Isḥāqs, der wohl bekanntesten Prophetenbiographie, befindet sich kaum dokumentarisches Material.[1] Die bedeutendste Urkunde jedoch ist zweifellos die 'Gemeindeordnung von Medina'. Einleitend und vor der sogenannten Präambel stehend wird festgestellt: der Prophet schrieb dann einen Vertrag, in dem die Beziehungen zwischen den muhāǧirūn und den anṣār festgelegt wurden, und der zudem eine den Juden gegenüber freundliche Abmachung enthielt, so diese in ihrer Religion bestätigte, ihnen Verpflichtungen auferlegte und gewisse Rechte garantierte.[2]

Wellhausen sieht in der 'Gemeindeordnung' "keinen Vertrag mit den Juden, sondern nur eine weniger ihnen als den Ançār gegebene Bestätigung ihrer alten Verhältnisse, unter gewissen durch die Lage der Dinge notwendig bedingten Beschränkungen."[3] Des weiteren sei sie überhaupt keine wirkliche und eigentliche Vereinbarung. Es fehle der notwendige Eingang einer solchen, "z. B. die Anfangsformel bismika allahuma."[4]

---

1 Watt, "Materials", in: Historians (Lewis/Holt) (1962), S. 32

2 Guillaume, Life (5/1978), S. 231

3 Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889), S. 83

4 A. a. O. - Vgl. hierzu auch Serjeant, "prose", in: Cambridge Literature I (1983), S. 128 f.

In der ursprünglichen Überlieferung ist der arabische Text durchgehend. Beim transliterierten Text in der vorliegenden Arbeit wurde vom Verfasser dieser Untersuchung bereits - die bessere Orientierung im Auge habend - eine Aufgliederung vorgenommen, wie sie dann auch der einheitlichen Übersetzung daran anschliessend entspricht. Eine Aufteilung in Paragraphen oder ähnlichen Absätzen ist im Original solcher Materialien allerdings unbekannt.[1]

Einen Hinweis nicht nur zur Form, sondern auch zusätzlich zur Echtheit des zur Diskussion stehenden Schriftstückes sieht Serjeant, wie übrigens schon vor ihm Wellhausen[2], aufgrund der konventionellen Formen und Ausdrucksweisen geschriebener[3] politischer Dokumente, wie sie bereits fest verankert waren, als Mohammed die politische Bühne betrat und von ihm im allgemeinen nachvollzogen wurden.[4]

Andere Übersetzungen der 'Gemeindeordnung von Medina' und europäische Interpreten derselben kommen zu unterschiedlichen Auffassungen in bezug auf die Anzahl der Teile der Urkunde. Sie sollen hier zunächst anhand einiger repräsentativer Beispiele durch eine Übersicht optisch verdeutlicht werden, nachdem sie inhaltlich im Gesamtzusammenhang beschrieben wurden.

---

1 Vgl. Gräf, Rezension (1962), S. 399

2 Vgl. S. 142 f. d. vorl. Arb.

3 Das Problem,inwieweit Mohammed überhaupt schreiben und lesen konnte,ist sicherlich sehr interessant und wurde auch in der Literatur häufig aufgegriffen, kann aber hier vernachlässigt werden.

4 Serjeant, "prose", in: Cambridge Literature I (1983), S. 114. Für den Zweck der vorl. Arb. nicht notwendig, aber für weitere Vergleiche mehr literarkritischer Art wäre zu empfehlen, unbedingt die Traditionen von Buḫārī, Muslim, Ḥanbal etc. hinzuzuziehen. Dort finden sich Stellen, die sogar wörtlich mit der 'Gemeindeordnung von Medina' übereinstimmen. Die Parallelen erwähnen in der Sekundärliteratur z. B. auch Wensinck (ders., Jews (1908 bzw. 1982), S. 65 ff.), Serjeant (ders., a. a. O., S. 138 und an anderen Orten wird sogar der Zusammenhang zum sogenannten Ṣiffīn-Urteil angesprochen (S. 142 ff.) und Muranyi (ders., Prophetengenossen (Diss. 1973), S. 126 ff.).

7.1.2 Verschiedene Einteilungsschemen

Dem Verfasser der vorliegenden Arbeit ist nicht bekannt, wieviele Autoren insgesamt, man denke z. B. nur an die traditionelle muslimische Literatur, oder auch nur heute bzw. in den vergangenen dreißig Jahren etwa, von einer Einheitlichkeit oder Mehraufteilung der 'Gemeindeordnung von Medina' ausgehen. Dies ist auch nicht immer ohne weiteres festzustellen, wenn sie sich über das Dokument, mal kürzer und mal etwas länger, aufgrund der unterschiedlichsten Anlässen äußern. Deshalb beruht das den Beschreibungen folgende Schaubild auf grobe Schätzungen und bezieht sich insbesondere auf das in der vorliegenden Darstellung benutzte Vergleichsmaterial, wie es im wesentlichen im Abschnitt über "Die verschiedenen Übersetzungen der 'Gemeindeordnung von Medina' vorgestellt wurde.

7.1.2.1 Hamidullah

Dieser Autor subsumiert bei seiner Zweiteilung die Paragraphen 1 bis 23 unter den ersten Teil, in dem es hauptsächlich um Abmachungen unter den Gläubigen geht. Der zweite Teil, bestehend aus den Paragraphen 24 bis 47, enthält viele Klauseln, die die Juden betreffen. Zeitlich ordnet Hamidullah die erste Hälfte der 'Gemeindeordnung' ins Jahr 1 H., unmittelbar nach der Ankunft des Propheten in Yaṯrib (Medina). Die zweite Hälfte datiert er nach der Schlacht von Badr, also etwa im Jahre 2 H.

7.1.2.2 Watt

Nach Watt, er ging insbesondere dieser Frage in seinem Buch über Mohammed in Medina nach (aufgrund eindringlicher Empfehlungen seines Lehrers Richard Bell, der eine Mehrteilung vermutete), könnten die früheren Artikel (§§ 1 bis 15, 16, 19 oder 23) entweder die ursprünglichen Bedingungen des al-ʿAqaba-Übereinkommens oder sie könnten auch mit den Repräsentanten (nuqabāʾ) von Medina

kurz nach der hiğra ausgemacht worden sein. In ihnen geht es hauptsächlich um Befriedungsprobleme anläßlich der Zerstrittenheit der arabischen Stämme. Diesen Bedingungen sind nach Watt, von Zeit zu Zeit, je nach Bedarf, neue hinzugekommen, während andere, die nicht mehr praktikabel waren, wegfielen, z. B. solche Paragraphen bezüglich der Quraiẓa und der Naḍīr. Diese jüdischen Stämme sind ja in der erhaltenen Fassung der 'Gemeindeordnung' kurioserweise nicht erwähnt. Watt schließt aus der Tatsache des Erscheinens des Wortes 'ṣaḥīfa' und 'Leute der ṣaḥīfa' (von §§ 22-47) auf einen weiteren für sich stehenden Teil, der die Angelegenheiten mit den Juden regelt. Betroffen sind hiervon die §§ 24 bis 35 (oder wenn sich § 37 auf die Juden bezieht, sogar bis § 38). Der § 16 wird ausgenommen. Er wäre ein Teil der ʿAqaba-Übereinkunft mit den al-Aus und den al-Ḫazrağ; auf alle Fälle ist er früher als die Judenparagraphen zu datieren.

7.1.2.3 Gräf

Dieser Autor geht von einer Dreiteilung der 'Gemeindeordnung von Medina' aus.

Teil 1: Ein Vertrag aus der Zeit kurz nach Mohammeds Ankunft in Medina: Konstituierung der umma aus Emigranten, medinischen Arabern und medinischen Juden: Präambel (ohne spätere Zusätze und Änderungen; das gleiche gilt für die folgenden §§), §§ 1, 2-10, 11 (?), 13, 14, 15, zweiter Satz von 19, 20, 21, 22 (in der jetzigen Form stark islmisch überarbeitet, ursprünglich wohl eine Selbstverfluchung für den Fall des Vertragsbruchs namens der im Eingangsschwur (Basmala, d. Verf.) angerufenen Gottheit; Mohammed noch nicht Schiedsrichter!), 25-35, 37 (gem. § 22 keine Strafandrohung für Vertragsbruch), 39, 40, 41, letzter Satz von 45 (?), ersten zwei Sätze von 47 (? Es handelt sich kaum um eine islamische Formulierung, die beabsichtigt, die Zugehörigkeit der Juden zur umma zu eliminieren, sondern eher um den Rest einer alten Abmachung zwischen jüdischen und arabischen Medinern).

Teil 2: Ein Zusatzvertrag aus der Zeit der ersten kriegerischen Unternehmungen Mohammeds: § 12 schränkt die aus den §§ 2 bis 10 erwachsenden Verpflichtungen auf Zahlungsunfähige ein; nur bei solchen können alte Schulden noch offen stehen). § 17 erweitert und revidiert § 15. Der erste Satz von § 19, §§ 24 und 38. § 36 ('minhum' nicht auf Juden bezogen), zweiter Satz von § 36 (nicht auf Juden bezogen). §§ 42, 43 (erweitert den § 20 um die Alliierten der Quraiš), 44 (revidiert den § 37: statt 'man ḥāraba ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa' heißt es nun 'man dahama Yaṯrib), 45 (?) und 47.

Teil 3: Die durch die 'ihr/wir'-Formulierungen herausgehobenen §§ 16, 18 und 23. § 16 würde sich auf zum Islam übertretende und aus ihrer Gemeinschaft sich lösende Juden beziehen, die Repressalien zu befürchten hätten. Diese drei Paragraphen sind wohl etwas später als Teil 2, was Gräf damit begründet, daß Mohammed beginne, als Chef zu reden.

Gräfs abschließendes Urteil lautet: "Daß nicht alle Teile des Dokumentes genau zueinander passen, ist geradezu ein Beweis für seine Echtheit: die Komposition erinnert an Mohammeds Verfahren bei der Redaktion des Korans: er hat mit ganz wenigen Ausnahmen die verbesserungsbedürftigen, überholten Verse nicht ausgeschieden, sondern neben den Neufassungen stehen lassen."[1]

7.1.2.4 Serjeant

Serjeant teilt die 'Gemeindeordnung von Medina' in acht Teile, die er mit den Buchstaben des Alphabets (A bis H) einschließlich

---

1 Gräf, Rezension (1962), S. 403. - Die Aufstellung der Gräfschen Einteilung erfolgte nach den Angaben der zitierten Rezension von Hamidullahs Pophetenbiographie. Nur die einzelnen Paragraphen sind in der Numerierung und den einzelnen Teilen der hier vorliegenden Übersetzung angepaßt worden; entsprechend auch die Transliteration.

einer Überschrift benennt. Er gibt aus verschiedenen Gründen nicht die übliche Paragrapheneinteilung wieder, sondern zählt bei jedem einzelnen Teil, mit Unterpunkten (a) bis gelegentlich j)), neu an. Bei so einer Mehrteilung wie Serjeant sie vornimmt ist dies sicher günstiger, wenn auch - im Vergleich mit herkömmlichen Übersetzungen - etwas unorthodox. Es bleibt dabei zu berücksichtigen, daß der überlieferte Text in einem Stück geschrieben wurde, also ohne jegliche Absätze, sodaß je nach Auffassung, natürlich die Anordnung getroffen wird, bei der größte Übersichtlichkeit geboten ist. Außerdem zieht Serjeant die Sätze anders zusammen als im gewohnten Bild; darüber hinaus hielt er sogar einzelne Umstellungen innerhalb der Paragraphen - wie sie in der vorliegenden Arbeit vorgestellt sind - für notwendig. Dies wurde hier unberücksichtigt gelassen und es wurde streng der in der vorliegenden Darstellung vorgenommenen Anordnung gefolgt, um eine Identifikation zu erleichtern.

Seine wichtigsten Kriterien sind einmal die Sprache selbst (bestimmte Schlußformeln) und dann Vergleiche mit anderen Stammesdokumenten - auch solcher der Gegenwart.[1] Die hier vorgenommene Aufschlüsselung der Darstellung von Serjeant geschieht wie folgt:

I : Buchstabe: Titel des Teils
II : Paragraphenanzeige nach der vorliegenden Übersetzung
III: Numerierung bzw. Anzahl der Punkte
IV : Schlußformel arabisch/deutsch
V : Inhaltliche Zuordnung
VI : Datierung des Teils

1 Serjeant, "Constitution" (1964), S. 8

Dokument A

I : A: Das Bündnis (umma-Vertrag)

II : §§ 1-19

III: 1; 2a)-j); 3a), b); 4a), b); 5-12

IV : ʿalā aḥsan hudan wa-aqwamihī: beste und rechte Leitung

V : Es geht hier um Bündnisfragen, die Vertragspartner, umma, Blutgelder, Sicherheit und Schutz.

VI : 1 H.,und zwar entweder nach dem zweiten ʿAqaba-Übereinkommen oder unmittelbar nach der hiǧra.

Dokument B

I : B: Ergänzung zum Bündnis A

II : §§ 20-23

III: 1; 2a), b); 3a),b); 4

IV : Vgl. den ganzen § 23 in der Transliteration wie in der Übersetzung.

V : B ist nach Serjeant eine Erweiterung von A. Die Stellung Mohammeds wird klarer, es kommen religiöse Aspekte hinzu und die Blutrache wird erlaubt.

VI : s. A

Dokument C

I : C: Bestimmungen des Status der jüdischen Stämme innerhalb des Bündnisses.

II : §§ 24-33

III: 1; 2a)-h); 3-5

IV : wa-inna al-birr dūna al-iṯm: Einhalten seiner Verpflichtungen ist geschieden von verräterischem Tun.

V : Dieser Teil betrifft hauptsächlich die Juden.

VI : Möglicherweise 5. Monat nach Mohammeds Ankunft in Medina.

Dokument D

I : D: Ergänzung zu C

II : §§ 34-36

III: 1-6

IV : wa-inna Allāh ʿalā abarr hāḏā: Allah steht für die strikteste Einhaltung dieses Schreibens.

V : Betrifft nach Serjeant hauptsächlich die Juden und deren mauālī.

VI : s. C

Dokument E

I : E: Bestätigung des Status der Juden

II : §§ 37 und 38. Hier ist folgendermaßen umgestellt worden:

1 = vorletzter Satz von § 37

2 = letzter Satz von § 37

3a) = § 38

Nach Serjeant scheinen die obigen drei Klauseln in den vorhandenen Rezensionen des arabischen Textes an falscher Stelle zu stehen. Dort stehen sie nach den nächsten drei Klauseln von Dokument E und kommen so unmittelbar vor Dokument F. Nach Serjeant scheint es jedoch richtiger zu sein, sie so wie hier einzuordnen.

3b) = erster Satz von § 37

4 = zweiter Satz von § 37

5 = dritter Satz von § 37

6 = vierter Satz von § 37

III: 1; 2; 3a); 3b); 4; 5; 6

IV : s. D

V : s. Überschrift

VI : 2,wahrscheinlich 3 H.

Dokument F

I : Yaṯrib (Medina) wird als 'heiliger' Ort (ḥaram) bezeichnet.

II : §§ 39-42

III: 1-5

IV : wa-inna Allāh ʿalā atqa mā fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa abarrihī: Allah steht für die redlichste und ehrenvollste Einhaltung des Inhaltes dieser ṣaḥīfa.

V : ḥaram-Erklärung, Mohammed wird zum ersten Mal 'rasūl Allāh' genannt, Problematik bestimmten Frauen Schutz zu gewähren und nochmal (vgl. § 23) die Schiedsrichterfunktion Mohammeds.

VI : 6 oder 7 H.

Dokument G

I : G[1]: Vertrag (vor dem Grabenkrieg) zwischen den Arabern von Yaṯrib (Medina) und den Quraiẓa, um Yaṯrib (Medina) gegenüber den Quraiš (Mekkaner) und ihren Verbündeten zu verteidigen.

II : §§ 43-46 und Teile von § 47

III: 1-6

7 = letzter Satz von § 46 und erster Satz von § 47

8 = zweiter Satz von § 47

IV : wa-inna Allāh ᶜalā aṣdaq mā fī hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa wa-abarrihī: Allah steht für das Aufrichtigste und Ehrenvollste bei der Befolgung dieser ṣaḥīfa.

V : Verhältnis zu den Quraišī, Schutz- bzw. Verteidigungsvertrag, Gleichstellung der Juden, Vertragsverletzung und Allah als oberster Wächter über die 'Gemeindeordnung'.

VI : 4 oder 5 H.

Dokument H

I : H: Verfügung zur Erklärung von Yaṯrib (Medina) als 'heiligen' Ort (ḥaram).

II : § 47 bzw. Rest des § 47 (s. G)

III: 1-3

IV : wa-inna Allāh ǧār li-man barra wa-ittaqā wa-Muḥammad rasūl Allāh ṣlᶜm: Allah gibt dem Schutz, der aufrichtig und ehrfürchtig ist. Und Mohammed ist der Gesandte Allahs, Allah spreche Heil und Segen über ihn aus.

V : Zum ersten Mal wird hier Medina statt Yaṯrib erwähnt. Serjeant nimmt an, daß dieser Teil mit Dokument F zusammenhängt.[2]

VI : Um 7 H.

---

1 "'G' should follow immediately after the first 2 clauses of 'F', which then would read quite appropiately as the first two clauses of 'G'. If 'F' should really be inserted after 'G' then 'H' would follow on suitably as an appendix to it" (Serjeant, "Constitution" (1964), S. 10 Anm. 1).

2 Vgl. Anm. 1

7.1.2.5 Übersicht über die verschiedenen Einteilungsschemen der 'Gemeindeordnung von Medina' der einzelnen Autoren in chronologischer Ordnung

Anzahl / Jahr	Einheitlichkeit	Zweiteilung	Dreiteilung	zwischen zwei und acht Teilen	Acht Teile
bis 1935	alle	keiner	keiner	keiner	keiner
ab 1935	fast alle	Hamidullah	keiner	keiner (Bell?)	keiner
ab 1956	fast alle	Hamidullah, Gaudefroy-Demombynes	keiner	Bell, Watt	keiner
ab 1962	viele	Hamidullah, Gaudefroy-Demombynes	Gräf	Bell, Watt	Serjeant
1985	viele (?) Fundamentalisten (?)	Hamidullah, Gaudefroy-Demombynes Fundamentalisten (?)	Gräf	Bell, Watt (?)	Serjeant, Humodi, Denny Watt (?)

7.1.3 Zum Problem der Einheitlichkeit

Bei der ursprünglichen, besser, von Ibn Isḥāq überlieferten Fassung, die in der Neubearbeitung des Ibn Hišām vorliegt, ist die Einheitlichkeit der 'Gemeindeordnung von Medina' nicht in Frage gestellt. Neben Übersetzungsvarianten war und ist die - verglichen mit anderen Themen im Islam - doch recht schmale Geschichte dieser Urkunde hauptsächlich mit Streitigkeiten über die Datierungsproblematik befaßt. Gerade ihre Behandlung als ein einheitliches Schriftstück ließ eine unterschiedliche Gewichtung der festgehaltenen Ereignisse zu und erfuhr so eine uneinheitliche zeitliche Zuordnung.

Ibn Isḥāq hat in seiner Prophetenbiographie das dokumentarische Material, so scheint es, nicht am Schluß seiner Ausführungen in einem Anhang gebracht, sondern dieses bei den entsprechenden Stellen wiedergegeben, wo er sie wohl im historischen Kontext vermutete. So verfuhr er auch mit der 'Gemeindeordnung', welche er nach der Berichterstattung über die hiǧra bringt. Bei ihm findet sich daher folgende Reihenfolge: Mohammeds hiǧra, Bau der Moschee, die 'Gemeindeordnung' und dann die medinische 'Verbrüderung'.[1] Diese Anordnung wurde insbesondere im 20. Jahrhundert als subjektiv und als wissenschaftlich nicht verläßlich empfunden.

Wie aus der vorausgegangen Übersicht abzulesen ist, streben - seit etwa fünfzig Jahren - einige Autoren eine Lösung des ihnen als eine Ansammlung von Ungereimtheiten erscheinenden Textes an, indem sie einzelne Teile chronologisch neu begreifen. Ob hierbei ein wirklicher Fortschritt erzielt wurde, soll der weitere Verlauf der Untersuchung zeigen.

Aber geht man zunächst von der Einheitlichkeit des Textes aus, sind folgende Überlegungen zu rekapitulieren. Julius Wellhausen

---

1 Guillaume, Life (5/1978), S. 211-235

behauptet, daß die 'Gemeindeordnung' "sicher aus dem Anfange der medinischen Periode, wohin sie Ibn Ishaq und Vakidi sie setzen"[1] stammt. Mohammed trete darin sehr bescheiden auf, gebe die Verordnung[2] nicht in Form eines göttlichen Diktates[3], greife so wenig wie möglich ein, ändere die alten Verhältnisse nur so weit als es unumgänglich notwendig war, um ein in sich befriedetes und gegen außen zusammengeschlossenes Gemeinwesen zu gründen. Er belasse die Heiden innerhalb ihrer als gläubig angenommenen Geschlechter und die Juden als Beisassen der anṣār innerhalb der umma. Und zwar ohne daß er erwarte, die Juden würden zum Islam übertreten, was er nach Wellhausen bei seiner Ankunft in Medina noch erwartet hätte. Aus diesen Gründen könne die 'Gemeindeordnung' nicht in der allerersten Zeit nach der hiǧra entstanden sein; sie verrate sogar schon ein gewisses Mistrauen gegen die Juden, wäre aber jedenfalls vor der Schlacht von Badr verfaßt; denn nachher hätte Mohammed eine ganz andere Sprache, gegen jedermann und besonders gegen die Juden geführt.[4]

---

1 Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889), S. 80

2 Verordnung ist hier ein etwas unklarer Begriff, wenn man die abendländisch-rechtliche Bedeutung einbezieht, nach der eine solche ihre Grundlage in einem Gesetz haben muß. Beim Komplex der 'Gemeindeordnung' müßte demnach ein ganzel Bündel an Gesetzen, von wem?, schon vorhanden sein. Nun muß es sich ja nicht um geschriebene Gesetze handeln, es könnte auch auf ein (ungeschriebenes) Gewohnheitsrecht als Rechtsquelle zurückgegriffen werden. Tatsächlich weisen viele Redewendungen der 'Gemeindeordnung' darauf hin (vgl. z.B. §§ 2-11 und § 25). - Ausführungen zu'ʿurf' (Gewohnheitsrecht im Islam) in diesem Zusammenhang z. B. bei Serjeant,"prose", in: Cambridge Literature I (1983), S. 132 f.

3 Z. B. in Gestalt geoffenbarter Verse, wie sie später dann im Koran gesammelt wurden.

4 Wellhausen, "GO", in: Skizzen (1889), S. 80

Dagegen kommt Hubert Grimme[1] zu ganz konträren Schlußfolgerungen. Die Rolle, welche Mohammed in der 'Gemeindeordnung' spiele sei eher anmaßlich als bescheiden zu nennen. Denn wenn er sich Schiedsrichteramt in allen Gerichtssachen beilege, so raube er den Stämmen eine ihrer ursprünglichsten, bedeutendsten Kompetenzen, noch mehr, wenn er das Recht, zu Felde zu ziehen zu dürfen, von seiner Erlaubnis abhängig macht. Also wäre neben seiner Allmacht in religiösen Dingen die Leitung der Friedens- und Kriegsangelegenheiten schon ganz in seiner Hand gewesen. Dieses hohe Maß von Gewalten und Kontrolle ist für Grimme der Hauptbeweis, daß der Sieg von Badr, die Quelle der Stärkung für den Propheten und seine Gemeinde, schon errungen sein mußte, als der Vertrag entstand. Stehe doch ferner auch die Praxis des ǧihād[2] in voller Blüte, und die häufigen Ausdrücke "für Gottes Sache, für die Religion kämpfen"[3], müßten schon tatsächlichen Vorgängen, nicht nur abstrakten Ideen entsprochen haben. Dazu wäre die Teilnahme am ǧihād geradezu als das Band zu erwähnen, welches nach der Überschrift[4] die Nichtgläubigen zu einer Gemeinde verknüpfe.[5]. Nach Grimme verstehe sich Mohammed angesichts der drohenden Rüstungen Mekkas zu einem Zugeständnis, wie er es ohne zwingenden Grund nicht hätte machen dürfen, und, einmal aus der Gefahr entschlüpft, nicht gesinnt gewesen wäre, länger zu bewilligen. Somit wäre der § 1 ge-

---

1 Grimme, Mohammed 1 (1892), S. 76

2 Vgl. Glossar, Stichwort: ǧihād

3 Grimme, a. a. O. und Glossar, Stichwörter: ǧihād und religiöse Formeln.

4 Grimme meint mit 'Überschrift' den Teil der 'Gemeindeordnung', der allgemein und auch in d. vorl. Arb. mit Präambel bezeichnet ist.

5 Später, nach Herausbilding dieser Institution im Islam konnte kein Ungläubiger am ǧihād teilnehmen. Ob dies hier schon greift, hängt von der Frage der Entstehung des ǧihād-Gedankens und natürlich seiner Praxis - insbesondere zeitlich - ab. Grimme setzt hier schon zuviel voraus.

gerade als Kriterium für den relativ jungen Ursprung wichtig. Für die Zeit nach Badr sprächen die §§ 20 und 43: die feindliche Behandlung von Quraišiten, welche Mohammed allen Vertragspartnern vorschreibe, hätte vor Badr nur von den muhāǧirūn verlangt werden können, nicht aber von den übrigen Elementen Yaṯribs, die keinen Grund zur Feindschaft gehabt hätten und deshalb nicht einmal den Besuch Mekkas aufgaben, wie aus verschiedenen Überlieferungen hervorgehe. Erst Badr bildete für die Stämme von Yaṯrib die Kluft, die sie von den Quraiš trennte, "während die Fluchtgenossen sich vom ersten Tag ihres Aufenthalts in Medina an in feindlichem Gegensatz zu ihrem Stamme wußten."[1]

Als Zwischenbilanz ist festzuhalten, daß "die exakte Entstehungszeit (vor oder nach Badr, vor oder nach der ersten Judenvertreibung)"[2] ein erster Unsicherheitsfaktor in der Beurteilung der Bedeutung der 'Gemeindeordnung' ist.

Mohammed Hamidullah glaubt die Erklärung für einige Widersprüche innerhalb der Urkunde darin sehen zu können, daß das Dokument eigentlich aus zwei Teilen besteht[3] und jene zu verschiedenen Zeiten entstanden. Die Mehrheit der frühen muslimischen Geschichtsschreiber[4] berichtet, daß der Prophet einige Monate[5] nach seiner Ankunft in Medina eine Vereinbarung ("entente", Hamidullah), zwischen den verschiedenen arabischen Stämmen von Medina (und Umgebung) und den Auswanderern aus Mekka schloß. Darin waren die Juden,

---

1 Grimme, Mohammed 1 (1892), S. 76

2 Rotter, Leben (1976), S. 256 Anm. 17. - Vgl. hierzu auch die Übersicht nach fünf Kriterien S. 80-112 d. vorl. Arb.

3 Hamidullah, Documents (1935), S. 20

4 Vgl. die Liste bei Caetani, Annali I (1905), S. 43 f.

5 Bei Ibn Isḥāq ist das Ansetzen der medinischen Verbrüderung etwa sechs bis acht Monate nach der hiǧra. - Vgl. hierzu Guillaume, Life (5/1978), S. 230 und S. 235.

nicht alle, von Medina (und Umgebung) ebenfalls Vertragspartner.[1]

Hamidullah bezweifelt nun, daß die Juden bereits in diesem frühen Stadium einbezogen waren[2] und nennt deshalb für diesen Teil ein Datum, welches unbedingt nach der Schlacht bei Badr liegen müsse. In der Überlieferung wären diese zwei Übereinkünfte lediglich in einer Urkunde vermischt worden. Zudem nimmt er an, daß die zwei Abmachungen - wegen der Einheitlichkeit der formalen Aspekte und Formulierungen - auch denselben Autor haben.

Nach der Theorie von Hamidullah stammen daher die Paragraphen 1 bis 23 aus dem Jahre 1 H. und die Paragraphen 24 bis 47 aus dem Jahre 2 H. Dies einmal festgestellt, ergeben sich für ihn keine Fragen mehr hinsichtlich des allgemeinen Zusammenhanges und der inneren Logik der betroffenen Teile, welche so unabhängig voneinander für sich bestehen könnten.[3]

Eine sorgfältige Untersuchung des Dokumentes ergebe nach Watt[4], "daß es deutlich zusammengesetzt ist, wobei ein Abschnitt praktisch einen anderen wiederholt."[5] Daher vermutet er, daß das Ganze, außer von verschiedenen Quellen stammend, diesen Quellen auch unterschiedliche Entstehungszeiten beizugeben sind.[6] Genauer,

---

1 Vgl. die sogenannte Präambel der 'Gemeindeordnung'.

2 Als Argumente führt Hamidullah zwei von Buḫārī überlieferte Ereignisse an, die bestimmten Passagen der 'Gemeindeordnung' widersprächen. Vgl. ders., Documents (1935), S. 21 Anm. 1.

3 A. a. O., S. 20

4 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 96

5 A. a. O. - Gemeint sind die §§ 24 bzw. 38.

6 Watt, Medina (1956), S. 227 f.

"die Tatsache, daß die drei großen jüdischen Klane nicht erwähnt werden, zeigt weiter, daß das Dokument in der uns erhaltenen Form aus der Zeit nach der Verurteilung der Banu Qurayẓa im Jahr 627 stammen muß."[1]

Gräf möchte ebenfalls nicht behaupten, daß die 'Gemeindeordnung', so wie sie vorliegt, "in allen Teilen die ursprünglichen Formulierungen Mohammeds aufweist; auch nicht, daß sie in der gegenwärtigen Gestalt einen einheitlichen Vertrag darstellt."[2] Vor allen Dingen meint Gräf, daß man sich bei der Prüfung dieser Frage nicht auf die Erläuterungen der islamischen Tradition verlassen könne, da diese von der späteren ḏimmī-Ordnung[3] ausgehe und die 'Gemeindeordnung' als einen Beleg für die Frage werte, "unter welchen Umständen Muslime mit Ungläubigen paktieren dürfen, ob ḏimmīs mit in den ǧihād[4] ziehen können, unter welchen Bedingungen (Beuteanteil)."[5] Wie aus der Übersicht zu den verschiedenen Einteilungsschemen hervorging, schließt Gräf auf Teile von drei verschiedenen Verträgen. Aus der Beobachtung, daß nicht alle Teile des Dokumentes genau zueinander passen, könne man geradezu einen Beweis für seine Echtheit herauslesen.[6]

Nach eigenen Aussagen beschäftigt sich R. B. Serjeant seit fast

---

1 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 96. - Vgl. hier die Geschichtstabelle d. vorl. Arb.

2 Gräf, Rezension (1962), S. 399 f.

3 A. a. O., S. 400. - Vgl. hierzu Glossar, Stichwort: Schutz

4 Vgl. Glossar, Stichwörter: ǧihād und 'religiöse Formeln'.

5 Gräf, a. a. O.,

6 A. a. O. Weiter heißt es bei Gräf: "die Komposition erinnert an Mohammeds Verfahren bei der Redaktion des Korans: er hat mit ganz wenigen Ausnahmen die verbesserungsdürftigen, überholten Verse nicht ausgeschieden, sondern neben den Neufassungen stehen lassen." (ders., a. a. O., S. 403).

dreissig Jahren mit der 'Constitution of Medina', welche in seinen Augen überhaupt keine wirkliche ' constitution' ist.[1] Und seit über fünfzehn Jahren wird er nicht müde[2], sie als aus acht Teilen bestehend zu lehren. Diese acht Teile seien während etwa der ersten sieben Jahre des Aufenthaltes des Propheten Mohammed in Yaṯrib bzw. Medina - zu unterschiedlichen Gelegenheiten versteht sich - entstanden. Im übrigen vertraut Serjeant der Überlieferung, die da sagt, daß ᶜAlī b. Abī Ṭālib, in seiner Eigenschaft als Mohammeds Sekretär, das ursprüngliche Dokument aufschrieb und es in seiner Schwertscheide aufhob. Nach Serjeant nun kann aber die Version - wie sie uns von Ibn Isḥāq in der Rezension des Ibn Hišām am ausführlichsten überliefert wurde - nur eine Abschrift der Originalfassung der 'Acht Dokumente' sein, welcher Siegel und Unterschriften fehlen. So wäre das Dokument möglicherweise von einem der Nachkommen ᶜAlī's aufgehoben und dann von Ibn Isḥāq abgeschrieben worden. Möglicherweise ist uns sogar nur die Abschrift erhalten.[3]

Serjeant offeriert ein prinzipielles Teilungskriterium: die Sprache selbst.[4] Bestimmte Formulierungen würden die Abschnitte voneinander trennen: entweder der Schluß: "Wa-ʾinna ʾllāha ᶜalā abarri hādhā" oder "Wa-ʾl'-birru dūna ʾl'-ithm"[5]. Beim als Dokument B bezeichneten Text heißt es am Ende: "Wa-ʾinna-kum mahmā ʾkhtalaftum fīhi min shaiʾin, fa-ʾinna maradda-hu ila ʾllāh ... wa-ilā Muḥammad."[6] Serjeant fand in einem modernen Stammesdokument[7] eine ähnliche Formulierung am Schluß, was ihn

---

1 Serjeant, "Pacts" (1978), S. 1

2 A. a. O.

3 Serjeant, "Prose", in: Cambridge Literature I (1983), S. 134

4 Serjeant, "Constitution" (1964), S. 8 f.

5 A. a. O.

6 A. a. O.

7 Ausgeführt in:ders., "Two Tribal Law Cases", in: JRAS (1951), S. 159, zit. n. ders., a. a. O. Anm. 2.

zur obigen Einteilung bewog. Auf diese Weise, also unter Zuhilfenahme rein philologischer Kriterien, einschließlich Verschiebungen von ein paar Artikeln[1], wurden aus der als Einheit überlieferten Urkunde acht Verträge.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die alten 'klassischen' Orientalisten und die Muslime bis weit in das 20. Jahrhundert herein von einer Einheitlichkeit des Dokumentes ausgingen. Erst ein muslimischer Autor, Hamidullah, hat nach des Verfassers der vorliegenden Darstellung bestem Wissen von zwei Teilen der 'Gemeindeordnung von Medina' gesprochen. Watt bzw. Bell waren möglicherweise die ersten Europäer, die eine Mehrteilung offen ansprachen und begründende Überlegungen hierzu anstellten. Ein paar Jahre später nahm der deutsche Orientalist Erwin Gräf drei Teile an. Und, etwa zur gleichen Zeit, sprach dann Serjeant von acht Dokumenten in der Form, wie sie uns überliefert ist. Diese Auffassung wird von einzelnen Autoren, mal mehr mal weniger, vorsichtig, übernommen. Die nächsten Jahre werden zeigen, inwieweit sich die von Serjeant selbst sehr heftig verfochtene Position, die verständlicherweise von muslimischen Autoren stark abgelehnt wird, durchsetzen wird bzw. aufrechterhalten läßt.

Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung hält es für zweckmäßig, insbesondere im Hinblick auf die weitere Aufgabenstellung, einmal die 'Gemeindeordnung' grundsätzlich als politisches Instrument bzw. ihre politologisch relevanten Züge zu betrachten, zum anderen den Zusammenhang mit dem gegenwärtigen politischen Fundamentalismus im Islam herzustellen, bei dieser Urkunde nun von einer unterstellten Einheitlichkeit auszugehen. Immerhin ist sie als solche über die Jahrhunderte hinweg widerspruchslos überliefert worden.

---

1 Vgl. S. 210 ff. d. vorl. Arb.

Es ist sehr fraglich[1], ob die Unstimmigkeiten angesichts des genannten Materials je geklärt werden können. Beginnt man mit einer weiteren Aufteilung - die bisherigen sind nicht überzeugend genug, weder eine durch philologische Akribie noch durch willkürliche Zweiteilung erreichte Trennung -, sind weiteren Spekulationen Tür und Tor geöffnet. Eine Chance, zu genaueren Aussagen hierüber zu kommen, kann nur darin bestehen, weiter vergleichbares Material zu sammeln und bei der Auslegung hinzuzuziehen. Aber nun zu Fragen der politologischen Gewichtung.

---

1 Das neueste Beispiel solchen 'Zweifelns' bietet indirekt Heribert Busse in einem als 'Handbuch zum Islam der Gegenwart' gepriesenen Werk: "Mit der sogenannten 'Gemeindeordnung' von Medina, deren Bedeutung in der Forschung noch immer umstritten ist ..." (ders., "Grundzüge", in: Ende/Steinbach, Islam (1984), S. 21). Kein Wort mehr zur Einheitlichkeit und kein Erwähnen mehr, aus welcher Zeit sie und /oder eventuell Teile von ihr stammen könnten. - Hier noch einige Hinweise, die in Punkt 4.4.2 d. vorl. Arb. nicht berücksichtigt wurden: Kurioserweise gibt Hamidullah in seinem 'fundamentalistischen' Werk über die Geschichte, Religion und Kultur des Islam das Entstehungsjahr für die 'Gemeindeordnung' mit 622 n. Chr. und ohne nähere Hinweise zu seiner sonst überall erklärten Zweiteilung an (ders., Islam (1973), S. 193). Weitere Beispiele: "Im zweiten Jahr verkündet er eine Gemeindeordnung (Kellerhals, Islam (2/1978), S. 34). "Im drauffolgenden Jahr, 623, erließ Mohammed die erste Gemeindeordnung, in der feierlich proklamiert wurde, daß alle Moslems miteinander verbunden sind" (Khoury, Einführung (1978), S. 36). "... 'Gemeindeordnung', die wohl in die Zeit vor der Schlacht bei Badr im Jahre 2/624 zurückgeht" (Nagel, Rechtleitung,(1975), S. 21). - Gardet nennt nicht ausdrücklich zwei Teile, spricht aber an der das Thema behandelnden Stelle ohne weitere Erklärung von einer "nouvelle ṣaḥīfa" (ders., cité (4/1981), S. 63), womit er den Pakt mit den Juden meint bzw. genauer,den Teil der 'Gemeindeordnung', den man als die Judenparagraphen bezeichnen könnte. Es ist nicht sicher, ob er hier einfach - das geht aus dem Text Gardets nicht klar hervor - der schematischen Aufteilung Hamidullahs folgt, was man aber annehmen könnte.(vgl. ders., a. a. O.).

7.2 Die 'Gemeindeordnung' und deren politologisch relevante Züge

Im zweiten Teil des siebten Kapitels wird die 'Gemeindeordnung von Medina' anhand der angegebenen Kategorien wie Verfassungsmäßigkeit des Inhaltes, die Staatlichkeit Medinas (Yaṯribs) zur Zeit nach der hiǧra und des sozialen Wandels, der insbesondere auf den Zweck des Dokumentes zielt, besprochen. Als Einstieg soll ein Exkursus über den umma-Begriff dienen, dem zunächst aber eine Zusammenfassung der Inhalte der Urkunde vorausgeht.

7.2.1 Strukturierte Inhaltsangabe[1] der 'Gemeindeordnung'

Nach der 'Gemeindeordnung', die im Text selbst, außer am Anfang und Schluß (Präambel und § 47: kitāb, Schreiben), als ṣaḥīfa bezeichnet wird, bilden die "Gläubigen und Muslime(n) von den Qurais̆ und von Yaṯrib, jenen die ihnen folgen, sich ihnen angeschlossen haben und (zusammen) mit ihnen kämpfen" (Präambel) "eine einheitliche, von den Leuten geschiedene Gemeinde (§ 1). Ausdrücklich ist festgelegt, daß die Juden "mit den Gläubigen eine Gemeinde (bilden)" (§§ 25 ff.). So besteht die umma, die Gemeinde, praktisch aus den meisten Bewohneren Medinas und Umgebung und

---

1 Natürlich wird hierbei von einer Einheitlichkeit ausgegangen, deren Behauptung so im einzelnen für die tatsächlichen Ereignisse möglicherweise nicht aufrecht erhalten werden kann. Sicherlich aber ist von einem ursprünglichen Kern auszugehen, um den sich dann im Laufe der Zeit verschiedene 'Schalen' legten. Zu welchem Zeitpunkt welche Paragraphen hinzukamen, andere ihre Gültigkeit verloren oder vollständig bzw. teilweise verschwanden, diese Fragen konnten in der vorliegenden Analyse nicht geklärt, sondern es konnte nur auf die verschiedenen hierbei entstehenden Probleme hingewiesen werden. Deshalb sei hier nochmals festgestellt, daß es für den Zweck der vorl. Arb. genügt, zunächst von einer Einheitlichkeit auszugehen, um Aussagen über Benennung und Charakter der 'Gemeindeordnung' im Zusammenhang des Fundamentalismus zu erhalten. Die hier gezogenen Schlüsse aus Verfassungsmäßigkeit, Staatlichkeit usw. behalten insofern ihre Gültigkeit (vgl. die verschiedenen Einteilungsschemen!), als sie sich im wesentlichen auf den Teil der 'Gemeindeordnung' beziehen, der allgemein als ältester Kern angesehen ist. - Die Zusammenfassung verschiedener Paragraphen erfolgt hier in etwa nach Rodinson (ders., Mahomet (3/1979), S. 183 ff.), welcher allerdings zu anderen Gewichtungen gelangt.

ist zugleich eine Art Einheitsfront gegen potentielle Feinde (§ 44).[1]

Wer"von den Juden folgt, bekommt Unterstützung und gleiche Behandlung, erleidet keine Ungerechtigkeit und keine Unterstützung erfolgt gegen ihn" (§ 16). Bestimmte Bedingungen des Kampfes machen es allerdings erforderlich, daß die Juden zu den Kosten[2] beitragen müssen (§§ 24 bzw. 38), wobei sie für ihre Ausgaben verantwortlich zeichnen (§ 37). "Sie unterstützen einander gegen jeden, der mit den Leuten dieser ṣaḥīfa[3] einen Krieg beginnt. Unter ihnen ist gutes Einvernehmen und Aufrichtigkeit im Handeln. Einhalten seiner Verpflichtungen ist geschieden von verräterischem Tun. Keiner behandelt(e) seinen Verbündeten treulos. Die Person, der Unrecht widerfuhr, erhält Unterstützung" (§ 37).

Ungläubigen, dazu zählt der Prophet Mohammed, besser der Koran, in der Regel nicht die Juden und Christen[4], wird in der 'Gemeindeordnung' ausdrücklich untersagt, "für Person und Eigentum eines Qurais̆" (§ 20) zu garantieren und zu dessen (Qurais̆ī, d. Verf.) Gunsten gegen einen Gläubigen" (§ 20) zu intervenieren. Mit diesem Paragraphen werden sogar die heidnischen Götzenanbeter zu

---

1 Wenn man wie manche Autoren die 'Gemeindeordnung' allerdings nur als Schutz- oder Militärbündnis bezeichnet, dann wird der § 44 überbewertet.

2 Es ist sehr fraglich, ob hier das Verb 'anfaqa', zu deutsch 'ausgeben', 'aufwenden', bereits den religiösen Unterton von 'für die gute Sache' bzw. 'für die Sache Gottes (fī sabīl Allāh)' aufwenden hat. In erster Linie sind nach Rieck, nach ihm laut Koran, die Aufwendungen zugunsten Armer und Bedürftiger gemeint (ders., als Übersetzer von aṣ-Ṣadr, Iqtiṣādunā (1984), S. 189 Anm. 17). Vgl. hierzu Glossar, Stichwort: religiöse Formeln, in dem ein anderer religiöser Unterton herausgestellt wird.

3 Mit 'Leute' sind hier grundsätzlich nicht Individuen gemeint, sondern Gruppen bzw. Sippen oder Stämme, die die GO anerkennen.

4 Auf arabisch 'ahl al-kitāb', zu deutsch 'Leute der Schrift'. Hiermit sind insbesondere die Juden und die Christen gemeint, also jene, welchen ebenfalls eine Offenbarungsschrift zuteil wurde.

Vertragspartnern und somit auch zu Mitglieder der umma[1], wenn auch ihre Stellung nicht soviel gilt wie die eines Gläubigen (vgl. hierzu § 14); wie überhaupt die Stellung der Gläubigen und/oder Muslime stärker betont wird (vgl. hierzu auch § 15).

Trotz mancher, scheinbar anders lautenden und anderen Interpretationen Raum gebenden Formulierungen, besteht die von Mohammed neu definierte Gemeinde nicht aus Einzelpersonen (vgl. Präambel, §§ 2, 12, 15 ff., 35, 40 f. und 47), sondern aus einer bestimmten Anzahl von Gruppen und entspricht so altarabischen Auffassungen von Gemeinwesen. Es sind dies: die Auswanderer, die medinischen Stämme und Sippen und ihnen angeschlossene jüdische Sippen.[2] Diese Gruppen bzw. Stämme bleiben weitgehend selbständig, d. h. sie "regeln ihre Angelegenheiten selbst, zahlen geschlossen das Sühnegeld und lösen ihren Gefangenen mit Rücksicht auf die Verkehrssitte und durch gerechte Beteiligung der Gläubigen aus" (§§ 2 ff.).

Aufgrund des Aufbaus der 'Gemeindeordnung' werden die Auswanderer (vgl. § 2) demnach wie ein Stamm oder eine Sippe angesehen und somit ist Mohammed, nachdem er seinen Stamm, die Quraiš, durch die hiǧra verließ, Mitglied eines neuen 'Stamm' geworden.[3]

---

1 Juden und Heiden gehören zur umma! Dies ist ein wichtiger Aspekt für die Betrachtung der GO im Lichte des islmischen Fundamentalismus.

2 Oder mit anderen Worten eine andere Struktur beschreibend: Die ausgewanderten Muslime und Gläubigen Mekkas, die Muslime und Gläubigen Medinas und die nicht-muslimischen Mitglieder wie Juden, Christen (?) und Heiden; und nicht zuletzt deren Klienten oder sogar 'Freunde' (vgl. § 35).

3 Denn in bezug auf Schadenersatz, z. B. eine aus Unrechttun entstandene Blutschuld, und Gefangenenauslösung, halten sich die Stämme in und um Medina (Yaṯrib) an die überlieferten Regeln, d. h. jede Familie, Sippe oder jeder Stamm zahlt für die eigenen Mitglieder (§§ 5-10). Diese Gepflogenheit wird nun auf die mekkanischen 'Flüchtlinge' (Auswanderer, muhāǧirūn) ausgedehnt. So betrachtet, kann man jetzt die 'Emigranten' als eine Sippe ansehen und jeder einzelne wird in die Pflicht genommen und muß seinem Mitbruder finanziellen Beistand leisten.

Die besondere Stellung der Gläubigen wurde bereits erwähnt (§§ 14 f.). Außerdem "lassen (sie) keinen ihrer Schuldner im Stich" (§ 11), haben besondere Vorschriften bei einem Friedensschluß zu beachten (§ 17) und üben bei "auf dem Wege Allahs vergossene(s) Blut" (§ 19) sogar Blutrache aus (vgl. hierzu auch § 21). Eines sehr schlimmen Vergehens machen sie sich schuldig, wenn sie "einen Unruhestifter .. unterstützen oder .. schützen" (§ 22). Wer sich unloyal verhält oder schweren Streit anstiftet, muß von allen (!) erbarmungslos verfolgt werden "und wäre er auch ein Sohn von ihnen" (§ 13).[1]

Welche Rolle kommt Mohammed dem Propheten innerhalb der 'Gemeindeordnung von Medina' zu? Ist sie bescheiden zu nennen oder doch schon mit beträchtlicher Autorität und Macht ausgestattet? Ist er lediglich der Vermittler der Offenbarungen Allahs, der "für die strikteste Einhaltung" (§ 36; vgl. hierzu auch §§ 42 und 47) dieses "Schreibens" (§ 36) steht? Nein[2], denn"in jeder Frage, in der ihr uneins seid, wendet euch an Allah und an Mohammed, der Friede sei mit ihm" (§ 23), so ist in der 'Gemeindeordnung' zu lesen. Oder noch präziser an anderer Stelle, "Vergehen und Streit zwischen den Leuten dieser ṣaḥīfa, woraus zu befürchten ist, es entstehen Uneinigkeiten, sind vor Allah und vor Mohammed, dem Gesandten Allahs ... zu bringen" (§ 42). Und schließlich bestimmt der Prophet auch in militärischen Angelegenheiten (vgl. § 36). Dies sind Anzeichen einer Machtzusammenballung und eines Kontrollvermögens[3], die über das normale Maß eines altarabischen Stammeshäuptling weit hinausgehen.

---

1 Somit sind der Organisation und der Ausübung des Rechts die Gesamtheit der Gemeindemitglieder unterworfen. Sie obliegt nicht dem einzelnen, denn jedes Mitglied muß seinen Beitrag leisten und sei es auch gegen das eigene Familienmitglied (§ 13). Vgl. hierzu Hamidullah, Documents (1935), S. 21.

2 Andere Autoren kommen allerdings auch zu anderen Ergebnissen, z. B. Rodinson (ders., Mahomet (3/1979), S. 185).

3 Hamidullah spricht sogar von einer "pouvoir central" (ders., Documents (1935), S. 25).

Die Struktur des Gemeinwesens - oder wenn man so will, Staates von Medina -beginnt sich abzuzeichnen: die Autoritäten sind benannt, die Quellen der Macht offenbar akzeptiert und die Ausübung derselben, zunächst als 'richten'[1] beschrieben; wenn auch bei noch weitgehender Selbständigkeit der sich dem 'Vertrag' unterwerfenden Gruppen, für deren ihnen innewohnenden gesellschaftlichen Funktionen aber bereits die Weichen neu durch die 'Gemeindeordnung von Medina' gestellt wurden.

Exkursus umma

Im Koran werden die Anhänger des Islam als die beste Gemeinsschaft bezeichnet, die je unter den Menschen entstand (3:110 (106)). Und das arabische Wort hierfür ist umma. Lewis vermutet eine Entlehnung aus dem hebräischen ummāh, das er mit 'nation'[2] wiedergibt. Er führt dort weiter aus, daß es im klassischen Arabisch sowohl für ethnische als auch für religiöse Gruppen ("entities", Lewis) gebraucht wird. Ja sogar für Gruppen, die durch

---

1 Hamidullah nennt historische Begebenheiten in denen der Prophet sogar u. a. mosaisches Recht anwandte: "Certains cas tendent à prouver que le Prophète appliquait aux juifs la justice même de la Bible. Quant à la loi mosaïque concernant la lapidation de l'adultère,à rapprocher l'accusation des auteurs musulmans (par example: Ibn Hishām, p. 393-5. - Abū Dā'ūd, II, 152. - Bukhārīy, 61:26; 97:51. - Mas'ūdīy, Tanbīh, p. 247, etc.) de l'Evangelie de Jean, 8:5. Un autre cas d'application de la loi mosaïque a été cité par Abū Dā'ūd, II, p. 161, et Ṭab., Tafsīr V, p. 127)(ders., Documents, S. 25 Anm. 2).

2 Im Deutschen wohl eher mit 'Stamm' als mit Nation, Staat oder Volk wiederzugeben (Lewis, "Politics", in: Legacy (2/1979), S. 157). Dagegen aber z. B. Steinbach: "Der islamische Staat ist die politische Organisation der Gemeinde der Bekenner der islamischen Religion (arabisch: umma)" (ders., "Gewalt", in: Gewalt (1976), S. 152). Gotein leitet das Wort von 'umm', Mutter, ab (ders., Studies (1966), S. 30 f. Anm. 2). - Vgl, hierzu aus muslimischer Sicht z. B. Rahman(ders., "Pre-Foundations" (1976), S. 20.

irgendeine gemeinsame Eigenschaft oder Besonderheit einander verbunden sind und sich so von anderen unterscheiden können[1], wie es im § 1 der 'Gemeindeordnung' festgehalten ist, wo die Gemeinschaft von Medina als dūni an-nās angesprochen wird. Im Koran wird der Begriff unter anderem auch auf die Christen, die Juden, die Araber, die Tugendhaften, so wie auf die Anhänger des Propheten angewandt. Tatsächlich könnte aufgrund dieser Verse - so Nagel[2] - der Ausdruck im arabischen Heidentum wurzeln.

In Medina bilden die quraišitischen 'Auswanderer' (muhāǧirūn) und ihre medinischen Helfer (anṣār), welche aus den unterschiedlichsten Gruppen zusammengesetzt sind, das zeigen die vielen solche Einheiten betreffenden Paragraphen der 'Gemeindeordnung', die umma, wobei die Präambel in Verbindung mit dem § 1 der Urkunde hierfür die Grundlage liefert. Ihr gehören auch Juden an, deren eigenes Glaubensrecht (§ 25) ausdrücklich garantiert wird.[3] Mohammed wurde als Prophet zu dieser seiner umma gesandt. Da im

---

1 Vgl. hierzu René König: "Obwohl primitive Gemeinden und die Dörfer, Kleinstädte, Großstädte und Weltstädte (Metropolen) von heute untereinander sehr verschieden sind, haben sie doch einen Zug gemeinsam: die in ihnen lebenden Menschen fühlen sich in dem Sinne als eine Einheit, daß sie ihre Gemeinde als von anderen Gemeinden verschieden empfinden (ders., "Gemeinde", in: Soziologie (Fi Lex) (1971), S. 84).

2 Nagel, Staat I (1981), S. 66. - Vgl. dagegen 16:120(121): "Abraham war eine Gemeinschaft (umma) (für sich), (dem einen) Gott demütig ergeben, ein Ḥanīf und kein Heide". Vgl. auch die anderen Hinweise, in denen dieser Begriff immer auf erlösungsfähige Teile der Schöpfung angewandt wird, jedoch nie auf Heiden, außer in der 'Gemeindeordnung von Medina', wo jene aber in ihren Rechten beschränkt wurden.

3 "Christen waren in Medina (Yaṯrib) nur schwach oder überhaupt nicht vertreten" (Paret, "Toleranz" (1970), S. 349 ff.) und sie sind in der vorl. Arb. stark vernachlässigt worden. Aber es gibt z. B. einen Vertrag Mohammeds mit den Christen von Naǧrān (vgl. Gardet, cité (4/1981), S. 63).

Koran das Wort, insbesondere in den älteren Suren, gleichbedeutend mit Stamm (qaum)[1] benützt wird, ist zu folgern, daß ursprünglich die Qurais̆ Mohammeds umma waren.[2] In Medina (Yat̲rib) mußten Mohammed und seine Gläubigen (muʾminūn) darum zunächst als Fremdkörper im althergebrachten gesellschaftlichen Gefüge empfunden werden."[3] Diese Schranken überwinden und gleichzeitig eine neue - erweiterte - umma einrichten zu können, dazu bedurfte es eines enormen diplomatischen Geschicks.

Die ersten wirksamen Bemühungen in diese Richtung sind zweifellos bereits in den zwei ʿAqaba-Verhandlungen, der medinischen Verbrüderung und dann vor allem in dem Schreiben (kitāb), das als 'Gemeindeordnung von Medina' überliefert wurde, zu sehen, welches die Beziehungen zwischen vom Islam überzeugten Männern aus Yat̲rib (Medina) und den Auswanderern (muhāǧirūn) sowie allen anderen, die sich dieser neuen, als Einheit (§ 1!) sich verstehenden Gruppe anschließen (Präambel!).

Es wäre demnach falsch zu behaupten, die islamische umma hätte von Anfang an einen rein religiösen Charakter in dem Sinne, als

---

1 Vgl. Nagel, Rechtleitung (1975), S. 21. Die weiteren Schlußfolgerungen übernimmt Nagel ebenfalls von Watt (ders., Medina (1956), S. 238-249), welchen auch in d. vorl. Arb. gefolgt wird.

2 Vgl. Nagel, a. a. O. - Von den Qurais̆ wurden in der 'Gemeindeordnung' nur die wenigen Auswanderer (muhāǧirūn) als zur umma gehörig bezeichnet. Erst im Verlauf der späteren Geschichte, insbesondere nach der Einnahme Mekkas durch Mohammed (630/9 H.), schlossen sich die übrigen Qurais̆ī der umma an. Aber da hatte die umma bereits einen rein islamischen Charakter, welche nach dem Ausscheiden der Juden aus der politischen Gemeinde durch Ausrottung und Vertreibung keine Andersgläubigen mehr in ihren Reihen duldete und nur auf der Grundlage des Islam von Gott und seinem Propheten geführt wurde (vgl. Koran 2: 193(189) und 8:39(40)). In § 25 sind die Juden noch fest in der umma verankert.

3 Vgl. Nagel, a. a. O.

ihr lediglich diejenigen angehörten, die sich vollkommen Allah und seinem Propheten unterwarfen. Denn sie wurde aufgrund ihrer heterogenen demographischen Zusammensetzung (s. Lagekarte von Medina und Umgebung) und den gewährten Rechten und Pflichten von starken politischen Zügen geprägt.[1] So ist auch an dieser Stelle ein Beleg für den Ursprung des Ineinanderverwobenseins von Religion und Politik im Islam zu finden.

Möglicherweise liegt mit ein Grund in dem bis heute existierenden Zusammenhang von Religion und Politik darin, daß die Lokal- (§ 39)[2] und Stammesherrschaft (§§ 23 und 43) so rapide in einen Staat, dann in ein Reich auf der Basis des Austauschs der verwandtschaftlichen mit religiösen Bindungen überging.[3] Aber zur Zeit der 'Gemeindeordnung' "besteht noch kein Anspruch, die einzige rechtmäßige umma auf Erden, die umma des einen Gottes zu verkörpern."[4]

---

1 Z. B. setzten Schutzverhältnisse wie sie noch in der 'Gemeindeordnung' garantiert wurden, keinen Übertritt zum islamischen Glauben voraus; hier sind "die Muslime nur einer von mehreren Bündnispartnern" (Nagel, Staat I (1981), S. 73). Anders bei den "meisten anderen Verträge(n), die voraussetzen, daß der Partner den Islam annimmt" (a. a. O.). -Vgl. auch hierzu Shaban, History I (1971), S. 14

2 Im § 39 wird die Talebene von Yaṯrib (Medina) zum ḥaram erklärt, welches neben der politischen, insbesondere eine wirtschaftliche Bedeutung impliziert. Schließlich wollte der Prophet in Yaṯrib "nicht ganz von fremder Unterstützung abhängig sein und gründete dort einen Markt, auf dem keine Zölle erhoben wurden ... Die Beherrschung eines Marktes schloß die Anerkennung politischer Macht durch die Besucher ein. Die Aufsicht über den Handelsplatz stützte sich auf das Recht, Verstöße gegen die Friedenspflicht zu ahnden; denn wie an den Kultorten, die zum Teil mit den Märkten identisch waren, so war auch an den Handelsplätzen ein ungestörter Ablauf des Warenaustausches nur dann gewährleistet, wenn die Fehden zwischen den einzelnen Stämmen ruhten" (Nagel, Staat I (1981), S.65). - Vgl. hierzu insbesondere Serjeant, "ḥaram" (1962), S. 41-58

3 Vgl. den Abschnitt zum 'sozialen Wandel' d. vorl. Arb.

4 Nagel, Staat I (1981), S. 66

Jedoch schnell, noch zu Lebzeiten Mohammeds, nach der Judenvernichtung, wurde die Gemeinschaft die Gemeinschaft Gottes, ummat Allāh, ihr Besitz wurde Gottes Besitz, māl Allāh und ihre Feinde natürlich Gottes Feinde.[1] Es ist nicht ganz geklärt, ob bereits hier Mohammed "seine Verkündigung als eine universale auch für Nichtaraber bestimmte Religion"[2] auffaßte.

Auch später, trotz des Verlöschens des Kalifats und des Zerfalls der islamischen Welt in eine Vielzahl eigenständiger, einander oft bekriegender Staaten, blieb das Gefühl der Identität und Zusammengehörigkeit bestehen, als einer einzigen 'umma dūni an-nās', einer Gemeinschaft, die sich von den anderen Menschen unterscheidet. Obwohl dieses Gefühl zu schwach gewesen war, die politische Einheit der Welt des Islam zu bewahren, war es doch stark genung, das Entstehen von dauernden und stabilen politischen Gemeinwesen innerhalb dieser Welt zu verhindern, seien sie national, territorial oder dynastisch.[3]

Das Gefühl der gemeinsamen Identität, das die Entwicklung von Staaten und Nationen im Islam verhinderte, beherrschte auch die

---

1 Lewis, "Politics", in: Legacy (2/1974), S. 159

2 Buhl, "Verkündigung", in: Islamica 2 (1926), S. 135 ff. - "Dem Propheten wird allmählich bewußt, daß sich seine Botschaft an alle Menschen wendet. Das neue Selbstbewußtsein schlägt sich in einer anderen Bezeichnung für die muslimische Gemeinschaft nieder: Sie wird jetzt fast nur noch die 'Partei Gottes' (ḥizb Allāh) genannt. Es konnten mehrere umma nebneinander bestehen. Wenn aber Gott der einzige ist, kann seine Partei auch nur eine einzige sein" (Nagel, Staat I (1981), S 66 f.; vgl. Watt, Medina (1956), S. 238 ff.). Rahman versucht den Gebrauch dieses Begriffs bereits in Mekka so zu interpretieren, als Mohammed schon in Mekka versuchte "a single community" zu gründen (ders., Themes (1980), S. 138 ff.).

3 Lewis, a. a. O., S. 173 (dtsch. Ausgabe, S. 213).

Beziehungen zwischen der muslimischen Gemeinde und der Außenwelt. "Unbelief is one nation"[1] (umma), heißt ein dem Propheten zugeschriebenes Wort. Obwohl diese Zuschreibung zweifelhaft ist, ist doch das Gefühl echt und findet einen mehr formalen Ausdruck in der juristischen Doktrin, nach der die Welt in das Gebiet unter islamischer Herrschaft, dār al-islām, und das Kriegsgebiet, dār al-ḥarb, geteilt ist.[2]

Aufgrund dieser Überlegungen ist in der vorliegenden Übersetzung der 'Gemeindeordnung von Medina' auch der Ausdruck umma in den Paragraphen 1 und 25 (in § 25 von "sub-ummah" zu sprechen wie Denny in einem neueren Aufsatz es tut[3], das erscheint nicht gerechtfertigt) in Klammern dem Wort 'Gemeinde' hinzugefügt worden, um auf die Unzulänglichkeit des Begriffs 'Gemeinde' in diesem Zusammenhang[4] hinzuweisen. Mit 'Gemeinde' wird umma auch von Grimme, Wellhausen und Rotter wiedergegeben. Kaka Khel läßt das Wort 'umma', Khadduri schreibt dafür 'nation', Serjeant nennt 'confederation', Hamidullah wählt 'communauté', Guillaume, Watt, Denny und Wensinck bzw. Behn übersetzen mit 'community', wobei Letzterer darunter ausschließlich eine politische Einheit darunter verstanden haben möchte. Auch Serjeant meint "basically a

1 Lewis, "Politics", in: Legacy (2/1974), S. 174 (dtsch. Ausgabe, S. 213).

2 A. a. O. - Vgl. auch Glossar, Stichwort: Friede

3 Ders., "Constitution" (1977), S. 44

4 Vgl. z. B. Koran 6:38(38), wo umam (Pl. von umma) auf Tiere bezogen ist oder 10:47(48), in dem jeder umma ein Gesandter bescheinigt wird. - Nieuwenhuijze versucht mit dem Instrumentarium der Soziologie den Begriff umma zu beschreiben, wobei er schließlich zu drei Schlüsselbegriffen gelangt: 1. die umma ist einzig; 2. die umma ist eins und unteilbar und 3. die umma ist ein Organismus mit Bestandteilen der Religion, Gesellschaft und Kultur. Je nach Situation zeigt die Nadel eines gedachten Barometers auf den entsprechenden Punkt einer Skala, auf der die drei Begriffe angebracht sind (vgl. ders., "Analytical Approach", in: Studia Islamica 10 (1959), S. 5-22, hier S. 22).

political confederation"[1]. In der Koran-Übersetzung von Ullman ist in 43:33(32) 'umma' mit 'Volksmasse'[2] angegeben. "Der Glaube vieler gebildeter Muselmanen an die Dogmen ihrer Religion mag heute erschüttert sein; viele mögen auch Freidenker und sogar Atheisten geworden sein, sie fühlen sich dennoch als Mitglieder der sozialen Gemeinde des Islam." [3] Wenn demnach von umma die Rede ist, muß genau gesagt werden, welche umma[4] gemeint ist. Ein Irrtum ist, bei diesem Begriff immer gleich von vornherein von der muslimischen Gemeinschaft auszugehen, in der religiöse und staatsrechtliche Fragen, eben weil jene sich auf die muslimische Gemeinde (umma[5]) beziehen, eng miteinander verbunden sind. Darin gerade besteht ja die Eigenart der islamischen Religion.[6] So hat sie sich aber erst nach der 'Gemeindeordnung' herauskristallisiert und ist in der Gegenwart als Spannungsverhältnis von Religion und Politik in der islamischen Welt mal mehr, mal weniger - das kommt in erster Linie auf die Stabilität der jeweiligen Herrscherschicht bzw. Regierung an, die natürlich auch von Bestimmungsgründen der Internationalen Politik beeinflußt ist - brisant präsent.[7]

---

1 Serjeant, "Pacts" (1978), S. 4. - Vgl. S. 81-112 d. vorl. Arb.

2 Der Koran, üb. v. Ullmann (bearb. v. Winter) (1959), S.

3 Kaster, Geschichte (1955), S. 62

4 Vgl. Paret, "umma", in: EI (S), S. 603 Sp. 2 f.

5 Interessanterweise wird im arabischen Sprachgebrauch für 'Parlament' u. a. auch 'Maǧlis al-umma' (Tworuschka, Verfassung (1976), S. 52) benützt.

6 Klingmüller, "Wandel", in: Wandel (1980), S. 385

7 Die gegenwärtigen Krisen wie im Iran oder seit Jahren immer noch unterschwellig in Ägypten haben immer neben der politischen Ebene auch eine gesellschaftliche, insbesondere kulturelle, Ebene und kommt dort als sogenannte 'Identitätskrise' zum Ausdruck (vgl. hierzu Laroui, La crise (1974), Djaït, Hichem, La personnalité (1974) oder Nagel, "Identitätskrise" (1979), in: WI, N. S. 19 (1979), S. 74-97).

7.2.2 Zur Staatlichkeit

Nach allgemeiner Auffassung wurde der erste islamische Staat vom Propheten Mohammed in Medina gegründet und regiert. Oft wird hier der Begriff 'Staat' - der genaueren Beschreibung wegen vermutlich - durch 'Stadtstaat' ersetzt. Da handelt es sich beim Beispiel von Yaṯrib bzw. Medina zur Zeit des Propheten um einen Verband von selbständigen Dörfern, die von Muslimen, Juden und heidnischen Arabern bewohnt waren.[1] Weiter wird nach allgemeiner Auffassung festgestellt, daß die Natur dieses Staates zunächst[2] eine gewisse religiöse Duldsamkeit erforderte, welcher in seiner Verfassung, der zur Diskussion stehenden 'Gemeindeordnung' also, offenkundig und sogar ausdrücklich zugesichert wurde.

---

1 Lewis versucht eine Klassifizierung derjenigen Wissenschaftler, die das Leben und die Anschauungen in einem Staat oder besser Gemeinwesen beobachten und nach Gesetzmäßigkeiten forschen, um hierfür Regeln aufstellen zu können. Im Westen, so Lewis, wären diese Aufgaben auf verschiedene Weise von Theologen, Philosophen, Politikern, Verfassungsrechtlern und Gesellschaftswissenschaftlern wahrgenommen worden. Für die islamische Welt benötige man aber eine etwas andere Einteilung. Die bei weitem wichtigste Gruppe muslimischer Forscher die über den Staat schreiben, bilden die sunnitischen Rechtsgelehrten, deren Ansatz, gemäß dem Wesen von Theologie und Recht im Islam, zugleich theologisch und rechtlich sei (vgl. ders., in: Legacy (2/1979), S. 160).

2 Vgl. Hamidullah, Islam (1973), S. 185 f. - Nach fundamentalistischer Auffassung ist hier eine absolute Toleranz gemeint. Die Änderung dieser Qualität des Staates wird von ihnen, das beweise die weitere politische Entwicklung Yaṯribs bzw. Medinas, allein in durch Verrat (seitens der Juden, so wird behauptet) notwendig gewordenen Maßnahmen gesehen. Maßnahmen, die für die Juden schließlich katastrophale Folgen hatten. Die Wandlung des Charakters der umma vollzog sich innerhalb weniger Jahre. Die Frage ist, ob die 'Gemeindeordnung von Medina' selbst dadurch mehr an allgemeingültiger Bedeutung gewinnt oder ob sie als 'Übergangsordnung' abgetan werden kann, welcher weiter keine besondere Wichtigkeit beizumessen sei. Ohne den Ergebnissen zu sehr vorgreifen zu wollen, kann hier bereits gesagt werden, daß der Verf. d. vorl. Arbeit der Auffassung zuneigt, daß man die Urkunde über die tagespolitischen Ereignisse setzen kann und die allgemeinen von Mohammed erlassenen Grundsätze weiterhin Bedeutung besitzen.

Aber welcher Staatsbegriff ist eigentlich gemeint? Sicher nicht der moderne, wie er sich im Laufe der Geschichte abendländischer Tradition herausbildete. Es könnte daher nach dem Selbstverständnis eines islamischen Staates gefragt werden, um feststellen zu können, ob in der 'Gemeindeordnung' als einer zunächst unterstellten Staatsverfassung auch tatsächlich schon Ansätze für ein islamisches Staatsverständnis vorhanden sind. Aber möglicherweise gibt es garnicht den islamischen Staat? Hier wäre es sicher Unsinn, sich darunter einen aus der Vielfalt der geschichtlichen wie der jetzt existierenden islamischen Staaten[1] abstrahierten Idealtypus vorzustellen.

Im Kapitel über den islamischen politischen Fundamentalismus ist ein wichtiger Anhaltspunkt für islamische Ordnungsvorstellungen gefunden worden: 'idéal historique concret'. Er sagt aus, daß unter islamischem Staat - und hier können alle Fundamentalisten zustimmen - "konkret-historisch der ursprüngliche islamische

---

1 Gräf versteht unter islamische Länder solche Staaten, "in dem der Islam ausdrücklich oder auch andeutungsweise Staatsreligion ist" (der., "Übertragbarkeit" (1965-67), S. 137). Seiner Ansicht nach wäre es ungenau und ohne Beziehung zum Staatsrecht, darunter solche Länder zu verstehen, "deren überwiegender, massgeblicher oder politisch zu berücksichtigender Bevölkerungsteil Muslime sind" (a. a. O.). Zusätzliche Kennzeichen können Bestimmungen über das Staatsoberhaupt, deren Eidesformeln und eventuelle Gebete am Ende der Präambeln sein (vgl. a. a. O., S. 138 f.). - Im übrigen vertritt Gräf die Meinung, daß die islamische umma kein Einheitsstaat zu sein braucht; ein Bundesstaat, Staatenbund oder irgend ein loses Gebilde (manche bezeichnen die Arabische Liga als ein modernes, säkulares Beispiel für eine umma heute), würden genügen, vorausgesetzt, das islamische Gesetzesrecht, die šarīʿa könnte verwirklicht werden (vgl. a. a. O., S. 158). Dies deutet schon auf die Frage nach einer u. U. allgemein verpflichtenden islamischen Verfassung hin, aber hierzu später.

Einheitsstaat, die Umma, die ideell noch heute als bestehend angesehen wird"[1] zu verstehen ist. Soweit so gut. Aus den Ausführungen der vorliegenden Arbeit wurde ersichtlich, daß die Basis des islamischen Staates weder politischer, territorialer oder ethnischer sondern im wesentlichen ideologischer Natur ist.[2] Dies hatte Konsequenzen für die Entwicklung der islamischen Staatsvorstellung und sind auch heute noch spürbar in den fundamentalistischen Ansprüchen und Forderungen.[3] Die oberste Aufgabe der Staatsführung besteht darin, das islamische Gesetzesrecht, die šarīʿa, zu verwirklichen[4] und vor allen Dingen den Glauben und nicht den bloßen Staat zu schützen[5] und "in gar keiner Weise eine Trennung zwischen geistlichen und weltlichen Belangen"[6] vorzunehmen.

---

1 Spies/Pritsch, "Recht" (1964), S. 220

2 Lambton, State (1981), S. 13

3 Z. B. wird im Iran nach dem Schahsturz diese Vorstellung in die Praxis umzusetzen versucht. In anderen Ländern, z. B. Syrien, Ägypten oder Tunesien sind sie das Fundament der oppositionellen Ideologie.

4 Gräf, "Übertragbarkeit" (1965-67), S. 144

5 Lambton, a. a. O.

6 Gräf, a. a. O., S. 150 - So eine Trennung aber bereits in frühislamischer Zeit nachzuweisen, das versuchte 1924 der Azhar-Professor ʿAbdarrāziq, dessen Versuch aber wie schon erwähnt von seinen Kollegen aufs Schärfste verworfen wurde. - Aus den oben genannten Gründen scheint auch eine volle Gleichberechtigung der Nichtmuslime dem wahren Geist des Islam zu widersprechen. Aus der 'Gemeindeordnung von Medina' ist jedenfalls noch keine klare Trennung bzw. Unterscheidung ersichtlich, wenn auch schon einzelne Paragraphen auf eine niedere Wertigkeit der Ungläubigen gegenüber den Gläubigen hinweisen (vgl. hierzu z. B. §§ 14, 20 oder 43) zu scheinen.

Diese Beschreibungen des islamischen Gemeinwesens treffen noch nicht die Zeit der 'Gemeindeordnung', da hier die Gemeinde oder besser die islamische Gemeinde (umma) noch nicht durch ihr Herzstück, nämlich die Bindung allein durch die Bande des gemeinsamen Glaubens an Allah[1], definiert ist. Überdies sind des weitteren in dieser 'späteren' umma "Staat und Religionsgemeinschaft identisch, sie ist also die politisch organisierte Gemeinschaft aller Muslime. Religionszugehörigkeit und Staatsangehörigkeit sind für den Muslim dasselbe. Identität von politischer und religiöser Gemeinschaft findet sich zwar auch in der Antike, der antike Staat ist aber primär eine politische Gemeinschaft, das religiöse Moment ist dem staatlichen untergeordnet, die Religion ist Staatsreligion. Der islamische Staat dagegen ist (ebenso wie der jüdische) ein Religionsstaat; er ist auf religiöser Grundlage erwachsen, die Religion ist das staatsbildende Prinzip. Der Staat ist Träger einer religiösen Idee und damit selbst eine religiöse Institution; er soll die Menschen dadurch, dass sie das religiöse Gesetz (šarᶜ, šarīᶜa) beobachten, ihrem ewigen Heile zuführen. Ihm obliegt die Sorge für die Gottesverehrung, die religiöse Unterweisung und die Glaubensverbreitung. Der Staat erhält dadurch den Nimbus der Heiligkeit; seine Funktionen haben durchweg, auch soweit es sich nicht um religiöse Angelegenheiten im eigentlichen Sinne handelt, religiösen Charakter und sind Ausfluss religiöser Pflichten. Das Recht ist religiöse Satzung, die Sorge für die Rechtspflege ist religiöse Pflicht der Obrigkeit; Rechtssprechung und Verwaltung dienen der Verwirklichung religiöser Vorschriften und Aufgaben; der Krieg ist als Kampf der Muslime gegen Nichtmuslime Glaubenskrieg (ǧihād). Im Islam ist also nicht nur wie im antiken Staate die Religion eine staatliche, sondern der Staat selbst ist auch eine religiöse Angelegenheit. - Durch den Charakter dieser als Staat konstituierten islamischen Religionsgemeinschaft wird auch das Wesen des in ihr geltenden Rechtes

---

1 Lambton, State (1981), S. 13

bestimmt. Es ist staatliches, zugleich aber religiöses Recht, und zwar religiöse Satzung, die nach der ursprünglichen theokratischen Auffassung auf Gott als das monarchische Oberhaupt der Umma zurückgeführt wird; er ist der oberste Gesetzgeber (šāriᶜ), sein Gesetz ist ein Teil der im Koran enthaltenen göttlichen Offenbarungen. So ist das Recht seinem Ursprung nach ius divinum, als solches aber grundsätzlich unveränderlich und theoretisch dem Einfluß staatlicher Gesetzgebung entzogen. Da aber die wenigen koranischen Vorschriften nicht entfernt genügen konnten, um den praktischen Bedürfnissen gerecht zu werden, mussten die Lücken anderweit ausgefüllt werden; das geschah dadurch, dass man das in der Form von Traditionen (ḥadīṯ pl. aḥādīṯ) überlieferte Verhalten des Propheten und der ältesten Prophetengenossen (sunna) zur Richtschnur nahm und dem Consensus der Rechtsgelehrten (iǧmāᶜ) rechtsschöpferische Kraft zuschrieb. So sind Koran, Sunna und Consensus die ursprünglichen Quellen islamischen Rechts (uṣūl al fiqh)."[1] Soweit zur islamischen Staatsvorstellung, wie sie sich in der klassischen Zeite herausbildete.

Weder das klassische islamische Staatsrecht noch der moderne Staatsbegriff sind also tauglich, das von der 'Gemeindeordnung von Medina' beschriebene Gemeinwesen genau zu bestimmen. Ein weiterer Versuch. Ob das Vertragswerk einen Staat zur Grundlage oder einen solchen zu bilden zu seinem endlichen Zweck hat[2], wird

---

1 Spies/Pritsch, "Recht" (1964), S. 220 f.

2 Zum Vergleich sei ein kurzer Blick auf verschiedene Erklärungsversuche über die Entstehung von Staaten geworfen. Die sogenannte historische Schule erklärt den Staat aus der allmählichen Entwicklung aus den Verbänden der Familie, des Stammes und der Völkerschaft. Die materialistische Geschichtstheorie (Marx/Engels) hebt die wirtschaftlichen Zusammenhänge hervor, die dann entsprechend im Überbau Staatsgebilde zur Folge haben. Nach älterer Ansicht wird die Entstehung auf einen Vertrag zurüchgeführt. Hauptvertreter dieser Richtung sind Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, Jean Jacques Rousseau und John Locke. Hier schließen sich die einzelnen Individuen zu ihrer Sicherung und Unterstützung zusammen und unterwerfen sich einer Obrigkeit. Dies ist die sogenannte 'Vertragstheorie' (vgl. Model/Creifelds, Staatsbürger (15/1976), S. 13 f.).

jetzt anhand der klassischen Kriterien Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt näher betrachtet. Nach den genannten Merkmalen ist daher nach einer politischen "Einheit einer Gemeinschaft von Menschen, die in einem bestimmten Gebiet unter einer obersten Gewalt (Staatsgewalt) organisiert sind"[1] zu fragen.

In der Urkunde ist ein genau definiertes Gebiet nicht genannt, wenn man einmal von der ḥaram-Erklärung der Talebene von Yatrib bzw. Medina[2] absieht. Das Staatsgebiet ist zugleich Herrschaftsbereich und braucht nicht einheitlich zusammenzuhängen.[3] Diese Feststellung ist für die 'Gemeindeordnung' insofern wichtig, als nicht nur das Weichbild von Yaṯrib (Medina), sondern auch die den Zielen der 'Gemeindeordnung' folgenden Stämme etc. eingeschlossen sind (Präambel!). Unter Staatsvolk versteht man gemeinhin die Gesamtheit der Staatsangehörigen[4]. Im vorliegenden Fall kann man die Zielgruppe mit den in der Präambel und in den entsprechenden Paragraphen genannten Personenkreis bezeichnen.[5] Dabei ist es nicht

---

1 Model/Creifelds, Staatsbürger (15/1976), S. 3

2 In § 39 der 'Gemeindeordnung'; vgl. hierzu auch Glossar, Stichwort: unverletzlich

3 Model/Creifelds, a. a. O. -Vgl. Wellhausen, der die umma ein rundes räumliches Gebiet umfassen läßt, wobei das ganze Weichbild von Medina eine Stätte unverletzlichen Friedens sein soll (vgl. ders., Sturz (1902, Nd 2/1960), S. 8).

4 In der Moderne kann man z. B. zwischen einem Nationalstaat (das Volk bildet nach Abstammung, Sprache und Kultur eine Gemeinschaft) und einem Nationalitätenstaat (gemischtes Staatsvolk wie in der Schweiz oder der Sowjetunion) unterscheiden. So gesehen ist es problematisch, umma - wie so viele Autoren - mit dem Begriff 'Nation' wiederzugeben.

5 Es ist hier nicht notwendig weiter darüber zu rätseln, warum dieses uns so überlieferte Dokument keine Unterschriften trägt, die den Inhalt bestätigen oder keine Angaben beinhaltet, aus denen ersichtlich ist, ab wann das Dokument Gültigkeit erlangte und wann oder unter welchen Bedingungen die 'Gemeindeordnung von Medina' seine Gültigkeit verliert.

von Belang, daß hier nach Abstammung oder Kultur unterschiedliche Menschen angeführt oder nicht alle Bewohner der Region in dem Schriftstück als Vertragspartner, z. B. die drei großen jüdischen Stämme Qaynuqā', Naḍīr und Qurayẓa, genannt werden. Unter Staatsgewalt ist die Macht zu verstehen, über die ein Staat verfügen muß, seine Ziele auch durchzusetzen. Über die Quelle der Macht, die Art und Weise der Ausübung und die Souveränität, nach innen wie nach außen, gibt grundsätzlich die Verfassung, falls schriftlich vorhanden in einem Schriftstück[1], Auskunft. Die Existenz entsprechender Klauseln in der 'Gemeindeordnung' wäre demnach zugleich eine Aussage über deren Verfassungsmäßigkeit, aber dazu später.

Mit Hilfe dieser Kriterien gelang es ohne Schwierigkeiten das Gemeinwesen von Medina (Yaṯrib) zur Zeit des Propheten als Staat[2] zu beschreiben. Jedoch die genannten Elemente und Kriterien sind wenig tauglich, die eigentümliche, ja einmalige Staatlichkeit Medinas zu erfassen. Das hat natürlich historische[3] und systematisch-theoretische Gründe. Stammen weist in seiner Analyse der 'Schwei-

---

1 Großbritannien und Neuseeland haben beispielsweise keine geschriebene Verfassung.

2 Nun wurde im Kapitel über die Sprache auf die Gefahr hingewiesen, Begriffe oder Kriterien ohne weiteres von einem Kulturkreis auf einen anderen zu übertragen. Besondere Vorsicht ist geboten, wenn es sich wie hier eben um das juristische (also weniger politologische) Instrumentarium des abendländischen Denkens des 19. Jahrhunderts handelt, welches stark dem Rechtspositivismus verhaftet ist. Dem Verfasser der vorliegenden Darstellung erscheint es dennoch nützlich, durch solch unterschiedliche Fragestellungen die 'Gemeindeordnung' einzukreisen, um ein Verständnis zu begründen.

3 Vgl. den vorliegenden Abschnitt über den Hintergrund.

4 Vgl. den vorliegenden Abschnitt über die strukturierte Inhaltsangabe und weiter unten die Ausführungen zum sozialen Wandel.

zer Eidgenossenschaft' auf die historische Literatur hin, die eine Unterscheidung zwischen dem 'genossenschaftlichen' und 'herrschaftlichen' Typ des Staats herausarbeitete.[1] Allein die Wortwahl verschiedener Übersetzer der 'Gemeindeordnung', z. B. Wellhausen (s. Glossar, Stichwort: Bündnis) spricht öfter von 'Eidgenossen', provoziert diesen Vergleich. Jedoch greift der Begriff des 'genossenschaftlichen' Staatstyps hier nicht, da die 'Gemeindeordnung' keinen losen Verband verschiedener Orte umfaßt, welche ihre wichtigeren Probleme in einer Vertreterversammlung (Tagsatzung[2]) lösen, doch sind Ansätze hierfür herauszulesen. Überdies wurde der Prophet schon von Anfang an in der 'Gemeindeordnung' über die Stämme gestellt. Diese Konstruktion einer Zentralgewalt ist im Kalifat[3] durch die Funktionen einer differenzierten Verwaltung[4] noch stärker betont vorzufinden. Man könnte hier als Ergebnis festhalten, daß es sich also eher um einen 'herrschaftlichen' Staatstyp im Anfangsstadium handelt, der

---

1 Vgl. Stammen, Ordnungsformen (5/1973), S. 146

2 A. a. O., S. 147. -Der Unterschied wird deutlicher, wenn man die Gründung und Frühentwicklung der Schweizer Eidgenossenschaft betrachtet. Näf machte auf zwei Triebkräfte aufmerksam, die staatsbildend schöpferisch wurden: "der Trieb fürstlich-dynastischer Herrschaft und der Trieb genossenschaftlicher Selbstverwaltung" (ders., "Eidgenossenschaft" (1940), S. 4), wobei sich "die herrschaftliche Staatsgestaltung (sich) in Deutschland durchsetzte, die genossenschaftliche in den helvetischen Landen" (a. a. O., S. 5). Und weiter:"Genossenschaften wurden zu Staaten, genossenschaftlich verbanden sie sich zur Eidgenossenschaft. Sie errangen und besassen kommunale Autonomie, - dies war ihre Freiheit (a. a. O., S. 5 f.). Ein mögliches Pendant zur 'kommunalen Autonomie' stellen die §§ 2 ff. der 'Gemeindeordnung' dar ("bleiben je für sich"!), aber - von der Frage abgesehen inwieweit hier Begriffe 'übertragen' werden dürfen - im Gegensatz zu den Eidgenossen der Schweiz ist hier ein oberster Richter konstituiert (eigentlich zwei, wenn man Allah hinzuzählt).

3 Vgl. Crick, Systeme (1975), S. 53

4 Welche nicht eine Differenzierung der Staatagewalt meint, im Gegenteil. Zum charakteristischen Merkmal des Verfassungsstaates, das darin liegt "eine 'differenzierte' Staatsgewalt" (Imboden, System, Staatsformen (1964), S. 20) zu fordern vergleiche z. B. Imboden (a. a. O., S. 20 f.).

sich rapide, fast wäre man versucht zu sagen revolutionär, aus einem Gemeinwesen mit starken genossenschaftlichen Zügen (denn möglicherweise hatte Mohammed zum Zeitpunkt des Erlasses seiner Urkunde de facto kaum Zentralgewalt) zu einem Stadtstaat eben dieses herrschaftlichen Typs entwickelte.

7.2.3 Zur Verfassungsmäßigkeit

Mohammed kam nach Medina, um Frieden zu stiften zwischen den in nie endender Blutrache verpflichteten Stämme der Aus und Ḫazraǧ. So trat mangels einer politischen "eine religiöse Autorität an die Spitze, bekam die Macht in die Hand und befestigte sich dadurch, dass sie leistete, was man von ihr erwartete."[1] So äußerte sich unter den gegebenen Umständen die Macht und Kraft der Religion notgedrungen vorwiegend politisch. "Sie schuf eine Gemeinschaft, und über ihr eine Autorität, die Gehorsam fand ... Der bis dahin den Arabern überhaupt fremde Begriff der Obrigkeit wurde durch Allah eingeführt. Es war damit der Gedanke verbunden, dass nicht eine äussere und menschliche Gewalt, sondern allein eine innerlich anerkannte, über den Menschen stehende Macht das Recht zur Herrschaft habe."[2] Dieses Verhältnis klingt bereits in der 'Gemeindeordnung' an. Aber hier soll auch untersucht werden ob und wie das Verhältnis des Staates oder Stadtstaates, wenn man so will, zu den Staatsangehörigen bzw. den Vertragspartnern Mohammeds (Präambel!) behandelt ist, z. B. durch besondere Rechte, die gewährt oder Pflichten, die auferlegt sind.

Durch die Art der Formulierung vieler Paragraphen ist im Kern ein

---

1 Wellhausen, Sturz (2/1960), S. 5

2 A. a. O.

Gleichheitsgrundsatz[1] herauszulesen, der alle die sich als Gemeindemitglieder fühlen[2] oder direkt als Vertragspartner [3] bezeichnet werden, ohne Rangunterschiede auf eine Stufe stellt. Allah allein steht an der Spitze der Gemeinde und seine Führung bzw. Rechtleitung ist direkt und mediat (§ 19).[4] Allerdings be-

---

1 Jellinek behauptet, "jeder dauernde Verband bedarf einer Ordnung, dergemäß sein Wille gebildet und vollzogen, sein Bereich abgegrenzt, die Stellung seiner Mitglieder in ihm und zu ihm geregelt wird. Eine derartige Ordnung heißt Verfassung" (ders., Staatslehre (1928, Nd.3/1976). Auch in der 'Gemeindeordnung' sind in diesem Sinne Regeln festgeschrieben. Aber natürlich sind hier nicht z. B. die Menschenrechte im abendländischen Sinne wie das die Fundamentalisten (vgl. z. B. Kaka Khel in Punkt 4.4.2 d. vorl. Arb.) behaupten, gemeint. Über die Unmöglichkeit solche im islamischen Staatswesen zu garantieren vg. Steinbach, "Gewalt", in: Gewalt (1976), S. 153 f. Derselbe äußert sich auch zur Problematik der Grundrechte in modernen Verfassungen islamischer Staaten, a. a. O., S. 173 ff. - In bezug auf den Gleichheitsgrundsatz sind hier insbesondere die Paragraphen 2-10 und 25-31 herzunehmen, auch § 18, aber dagegen ist die Gleichheit eingeschränkt z. B. in § 20. - Die Frage der Sklaverei in der islamischen Geschichte oder die Stellung der Frau sollen an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, sondern es sei auf eine 'ähnliche' Problematik hingewiesen, wie sie z. B. schon die antike Polis kennt (Sklave von Natur oder Frauen haben keine Seele!). Eine gewichtige Weiterentwicklung fand der 'Gleichheitsgrundsatz' in der Behandlung von Nichtmuslimen, den ḏimmīs (Schutzgenossen), statt (vgl. hierzu Glossar, Stichwort: Schutz).

2 Vgl. hierzu die Präambel und die Paragraphen 16 und 22 der 'Gemeindeordnung von Medina'.

3 Vgl. Glossar, Stichwort: Vertragspartner, worunter Bezeichnungen wie 'ahl hāḏihī aṣ-ṣaḥīfa' zu finden sind.

4 Direkt durch den Bezug auf die Koranverse und indirekt durch die Befugnisse Mohammeds (vgl. §§ 23 u. 42 GO) und dessen Handeln.

sagt auch nicht die klassische islamische Staatslehre,"dass die umma/der islamische Staat eine Theokratie in dem Sinne ist, dass Allah als Staatschef an ihrer Spitze steht. Ein solcher Gedanke ist mit seiner Transzendenz und Majestät unvereinbar."[1] Dennoch kann man sagen, daß die Souveränität Allah zukommt, als einzigem Gesetzgeber. "Alle menschliche Macht ist von Gott delegiert."[2] Und folgerichtig wird islamische Justiz auch grundsätzlich im Namen Allahs geübt.[3] Aus dieser Konstruktion ergeben sich einige spezifische Züge für den islamischen Staat. "So die Übertragung der rigoros konzipierten Einheit Gottes auf die staatliche Ordnung: Dem zentralen Dogma, daß Gottes Wesen eines und umfassend ist, entspricht die Auffassung von der Einheit und Allgewalt des Staates."[4]

ᶜAbdarrāziq nun behauptet, daß allein aufgrund der überlieferten Dokumente, Traditionen etc. nicht ernsthaft von einer Regierung und deren Organisation zur Zeit des Propheten die Rede sein könne. Zwar hätte der Prophet laut Überlieferung, Heerführer, Finanzververwalter, Vorbeter beim Gebet, Unterweiser von Offenbarungsversen oder 'Missionare' für die islamische Sache ernannt, aber diesen u. a. unregelmäßigen Amtseinsetzungen wäre nur jeweils kurze Dauer

---

1 Gräf, "Übertragbarkeit" (1965-67), S. 151

2 A. a. O., S. 150. Dies wird nach Gräf in den modernen 'islamischen' Verfassungen nicht deutlich genung ausgedrückt, weil sie von abendländischen Vorbildern abhängig sind. Eine Ausnahme hiervon macht z. B. Saudi-Arabien, wo die "Schaffung einer Verfassung nach westlichem Vorbild mit der Begründung abgelehnt (wurde), daß der Koran die einzige Verfassung eines islamischen Gemeinwesens darstelle" (Tworuschka, Allah (1983), S. 17).

3 Gräf, a. a. O., S. 151

4 Steinbach, "Gewalt", in: Gewalt (1976), S. 152

beschieden gewesen.[1] Immerhin bleibt zu konstatieren, daß eine gewisse, brüderliche Gleichheit der Gemeindemitglieder untereinander - es gab keinen Priesterstand -, durch verschiede Funktionsträger zwar nicht durchbrochen, so doch ergänzt wurde.[2] An anderer Stelle wird von ᶜAbdarrāziq das Fehlen vieler grundlegender Institutionen, die eine Organisation der Regierungsgewalt erst ermöglichen würden, beklagt.[3] In bezug auf die 'Gemeindeordnung' können die Paragraphen 2 bis 10, sie garantieren eine Art kommunaler Selbstverwaltung, allerdings bestehende Einrichtungen bestätigen. D. h., bei Funktionieren der Machtausübung innerhalb der Verbände der Vertragspartner und bei Anerkennung der übrigen Paragraphen, die das Verhalten aller nach innen und außen bestimmen, und zudem die 'Gemeindeordnung' insgesamt sich auf Allah und seinem Propheten Mohammed ausrichtete, ist nach Meinung des Autors der vorliegenden Untersuchung durchaus ein Spielraum, die Regierungsgewalt zu organisieren, vorhanden. Die spätere Entwicklung des islamischen Staatsrechts[4] hat dies bestätigt, wenn es auch schwierig war, diesen idealen, weil durch

---

1 ᶜAbdarrāziq, uṣūl al-ḥukm (1925; übers. v. Bercher in: REI 8 (1934), S. 168). Interessanterweise ist im Islam die 'juristische Person' unbekannt (vgl. Spies/Pritsch, "Recht" (1964), S. 220). Für Steinbach folgt hieraus der "Ein-Mann-Charakter, etwa von Gerichten und Institutionen. Der Herrscher bestimmt einen Gouverneur, einen Richter oder einen Befehlshaber der Truppen, um einen Teil der Funktionen, die ihm selbst von Gott übertragen sind, ausführen zu lassen" (ders., "Gewalt" (1976), S. 153).

2 Wirkte doch Allah in allen Funktionen, wie die Überlieferungen berichten, des Gemeinwesens. "Die Rechtsprechung und der Krieg waren ebenso heilige Geschäfte wie der Gottesdienst. Die Moschee vertrat zugleich das Forum und den Exerzierplatz; die Gemeinde war auch das Heer, der Vorbeter (Imām) auch der Anführer)." (Wellhausen, Sturz (1902, Nd 2/1960).

3 ᶜAbdarrāziq, a. a. O., S. 179

4 Vgl. hierzu z. B. al-Māwardī, Aḥkām as-sulṭānīya (o. J.; franz. kommentierte Übers. v. Fagnan (1915)).

den Propheten direkt geleiteten Staat, organisierbar zu machen, weil die Stellvertreter (Kalifen) eben nicht als direkte Erben eingesetzt wurden. Nach den Erläuterungen zum Charakter der umma, zum islamischen Staat und zur Verfassung, sollen Betrachtungen zum 'sozialen Wandel' das Verständnis der 'Gemeindeordnung von Medina' weiter begründen.

7.2.4 Zum 'sozialen Wandel' und Zweck der 'Gemeindeordnung von Medina'

7.2.4.1 Altarabische Staatsvorstellung

Im Alten Arabien gab es noch keine von der Gesellschaft losgelöste, selbständig fungierende Ordnung mit souveräner Gewalt.[1] So existierte zwar ein Volk aber kein Staat. Es gab keine Staatsdiener, sondern nur Häupter von Sippen, Geschlechtern und Stämmen.[2] Das Volk wiederum unterschied sich nur durch die Größe der Familie, wurde aber durch dieselbe Kraft, die Blutsbande, zusammengehalten. So kann man nur von einer Staatsidee sprechen, die in primitiver Form der Stammesverband verkörperte, welcher sich wieder aus einer Reihe von Stammesgruppen, diese wiederum aus Sippen zusammensetzten.[3] Es gab sowohl Spaltungsprozesse als auch neue Zusammenschlüsse zu beobachten. Letztere ereigneten sich, wenn sie zur Wahrung bedrohter Interessen[4] unter bestimmten Zeremonien, z. B. durch Leistung eines Eides, zu einem Bündnis (ḥilf) bereit waren. "Durch einen solchen ḥilf entstehen bisweilen neue Stämme, in dem die einzelnen Elemente ganz in dem-

1 Vgl. Wellhausen, Sturz (1902; Nd 2/1960), S. 2

2 A. a. O., Anm. 1 wird von Wellhausen Doughty zitiert: "Noch jetzt sind die Beduinen geneigt, sich die Daula, d. h. das türkische Reich, als einen Stamm vorzustellen und dessen Macht nach dem Besitz von Kamelen zu taxieren."

3 Vgl. Jacob, Beduinenleben (1897; Nd 1967), S. 222

4 Goldziher berichtet über den Modus des Anschlusses dieser

selben aufgehen."[1]

7.2.4.2 Das Entstehen der 'Neuen Ordnung'

Der Staat, den Mohammed in Medina (Yaṯrib) gründete war daher "im wesentlichen eine Föderation arabischer Klane."[2] An anderer Stelle ist über den 'genossenschaftlichen Charakter' wie er sich in der 'Gemeindeordnung' noch abzeichnet berichtet und gleichzeitig darauf hingewiesen worden, daß jener schon in der Urkunde selbst durch die Stellung Allahs und seines Propheten überlagert wurde. Aber wie das Schriftstück ebenfalls zeigt, hatten zu seiner Entstehungszeit noch nicht alle Partner den Islam angenommen. Das war wohl der schwächste Punkt - wenn auch nur vorübergehend und durch die politische Situation erzwungen - des Schreibens. "Unter den Ançār gibt es noch Heiden, sie werden nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich einbegriffen. Auch die Juden werden einbegriffen, wenngleich sie nicht so eng zur Umma gehören wie die Muhāgira und die Ançār und nicht ganz die selben Rechte und Pflichten haben; der Grad der Zugehörigkeit ist nicht ganz gleich, ein Analogon des altarabischen Unterschiedes von Vollbürtigen und Beisassen bleibt bestehen. Gleichbedeutend damit, dass die Umma auch Heiden und Juden einschließt, ist es, dass sie überhaupt nicht aus Individuen, sondern aus Verbänden besteht. Der Einzelne gehört nur durch das Medium der Sippe und des Geschlechts zur Umma."[3] Sie mußte erst noch eine rein islamische umma werden,

---

einzelnen 'Eidgenossen' (ḥalīf), sogar ganzen Gruppen und nicht zuletzt über das Bündnis zweier 'Eidgenossenschaften' selbst, was schon "complicirter(e)" Prozeduren erforderte (ders., Studien I (1888; Nd 1967), S. 63 ff.).

1 Jacob, Beduinenleben (1897; Nd 1967), S. 222

2 Watt/Welch, Islam (1980), S. 130

3 Wellhausen, Sturz (1902; Nd 2/1960), S. 8

wenn das Gesetz Allahs im Gemeinwesen verwirklicht werden soll.[1]

Die beiden großen Stämme in Yaṯrib (Medina), die Aus und die Ḫazraǧ, welche die Fehdevorschriften beachteten und so auf Grund des Gesetzes, das zur Blutrache zwingt, auch gezwungen waren, eines Prinzipes wegen, das im Normalfall Sicherheit und Schutz des Lebens garantiert, die Grundlagen ihrer Gemeinschaft zu zerstören, akzeptierten Mohammed als Schiedsrichter. "So kam es zwangsläufig, daß Muḥammad für seine Schlichtungsversuche nicht mehr die Gesetze des alten Arabertums verwenden konnte. Er mußte von einer anderen Ordnung ausgehen."[2] Diese neue Ordnung,der Islam, konnte aber nur Schritt für Schritt, die Vorleistungen Mohammeds hierfür aufzuzeigen ist ja Aufgabe der vorliegenden Analyse, verwirklicht werden.

Die meisten Autoren sind sich darin einig, daß prinzipiell vom Propheten "die soziologische und wirtschaftliche Situation Mekkas und Medinas als Ganzes"[3] akzeptiert wurde. Selbst die Offenbarungsverse brachten nur für solche Fälle neue Regeln, in denen sich alte Strukturen nicht mehr als haltbar erwiesen oder wenn "aufgrund veränderter Verhältnisse neue Probleme entstanden waren."[4] Hamidullah behauptet, daß der Islam "der äusseren Form der Regierung

---

1 Aber diese Problematik wird in der vorl. Arb nicht weiter untersucht. Es gilt lediglich zu zeigen, was die 'Gemeindeordnung' an neuen Ansätzen enthält.

2 Nagel, Rechtleitung (1975), S. 18. - In dieser 'Neuen Ordnung' war es nicht wünschenswert, daß die im Bündnis zusammengeschlossenen Gruppen untereinander Blutfehden austragen. Man könnte dieses Gebot bereits als Vorläufer für das spätere Verbot des Krieges von Muslimen gegen Muslime werten.

3 Ule, "Islam" (1971), S. 137. - Paret polemisiert diesbezüglich gegen Watt, welcher Parets Meinung nach die sozialen Veränderungen nicht überzeugend nachwies (ders., Mohammed (4/1976), S. 23). Vgl. hierzu aber Watt/Welch, Islam I (1980), S. 130-149.

4 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 130

keinerlei Wichtigkeit"[1] beilegt, sondern "es genügt, dass sie sich um das Wohl des Menschen in beiden Welten sorgt und das göttliche Gesetz verkündet. Die Frage der Verfassung nimmt somit einen sekundären Platz ein."[2] Aber was hat sich dann ereignet? Auch Wellhausen stellt fest, daß aus der Idee der Herrschaft Gottes überhaupt keine eigentümliche Form der Verfassung floß.[3] Und Wellhausen weiter: "Das neue Agens, welches durch Muhammad in das Chaos hineingeworfen wurde, bewirkte allerdings eine bis dahin unbekannte Concentration der Elemente. Es konnte scheinen, als ob die alten heiligen Verbände des Bluts von der Gemeinde des Glaubens verschlungen würden. In Wahrheit aber blieben sie ruhig bestehen, wenngleich der Schwerpunkt aus ihnen heraus in das Ganze verlegt wurde. Die Cadres der bisherigen Organisation, die Stämme, Geschlechter und Sippen, wurden in das neue Gemeinwesen herübergenommen; der Glaube an Allah ergab gar nicht die Mittel, etwas anderes an die Stelle zu setzen. Die aus dem Begriffe der Theokratie sich ergebende politische Gleichberechtigung der Muslimen wurde nicht in der Weise durchgeführt, dass die faktischen Unterschiede verschwanden. Die mit dem Propheten eingewanderten Mekkaner, die sogenannte Muhāgira, blieben für sich, daneben die einheimischen Geschlechter der Araber von Medina, die sogenannten Ançār, und auch die der Juden von Medina. Die Beisassen blieben Beisassen und die Sklaven blieben Sklaven, auch wenn sie den Islam annahmen."[4]

Diese Hauptpunkte sind in dem Erlaß Mohammeds, der "in der Islamwissenschaft als 'Gemeindeordnung' bezeichnetes literarisch über-

1 Hamidullah, Islam (1973), S. 181

2 A. a. O.

3 Wellhausen, Sturz (1902; Nd 2/1960), S. 7

4 A. a. O.

liefertes Dokument"[1], enthalten. Yaṯrib bzw. Medina war nun zu einer einheitlichen umma (vgl. § 1) geworden, eine Friedens- und Schutzgemeinschaft Allahs (vgl. z. B. §§ 15, 17 und 47). Zusammenfassend läßt sich zu den Zielen der 'Gemeindeordnung' folgendes sagen: Daran gegeben werden mußte "das Fehderecht gegen innen, d. h. gegen die übrigen Geschlechter in Medina, denn der erste Zweck der Umma ist, den Kampf im Inneren zu verhüten."[2] In der 'Gemeindeordnung' kann man lesen, daß das Sicherheitssystem darauf beruhte, "daß jeder Klan für die Handlungen seiner Mitglieder verantwortlich war. Aber es heißt auch, die ganze Gemeinschaft solle sich gegen einen Gläubigen stellen, der einen anderen Gläubigen getötet hat (§ 21)."[3]. Der zweite Zweck der 'Gemeindeordnung' ist, die Mitglieder zur Abwehr der äußeren Feinde[4] zu vereinigen (vgl. z. B. §§ 19, 37 und 44).

Der Islam ist noch nicht allein bestimmend und alles beherrschend. Noch ist die Sozialstruktur unverändert, aber dennoch sind jetzt schon Folgen für sie abzusehen, wie sie sich von der Erweiterung der Funktionen der Blutsbande durch die Bande des Glaubens zwangsläufig ergeben müssen. Noch ist die alte Stammesverfassung nicht

---

1 Nagel, "Politische Theorie", in: islamische Welt 1 (1984), S. 74

2 Wellhausen, Sturz (1902; Nd 2/1960), S. 8

3 Watt/Welch, Islam I (1980), S. 131

4 "Ganz wird trotzdem das Fehderecht der Sippe oder des Geschlechtes gegen aussen nicht aufgehoben. Das ist ebenso zu beurteilen wie die entsprechende Inconsequenz, dass auch die Igāra, welche einem Fremden das Heimatrecht in Medina gewährt, dem Einzelnen noch nicht entzogen wird, obwohl sie das Ganze verpflichtet und darum naturgemäss ein Hoheitsrecht der Umma und ihres Leiters, des Imām, sein müßte" (Wellhausen, Sturz (1902; Nd 2/1960), S. 10).

in allem Wesentlichen aufgehoben in der Gemeinschaft der Gläubigen.[1] Aber die Religion fing an, die Verwandtschaft als Grundlage der Identität und Loyalität zum Gemeinwesen zu verdrängen und sie später ganz zu ersetzen. Aber da ist von der 'Gemeindeordnung von Medina' nicht mehr die Rede. Der Koran bzw. die šarī'a treten in den Vordergrund bei der Regelung 'verfassungsrechtlicher' Fragen.

7.2.5 Die 'Gemeindeordnung' im Licht des Anspruchs des islamischen politischen Fundamentalismus

Zur Erinnerung sei hier nochmal die erste Hypothese angeführt:

Das von Ibn Isḥāq in seiner Prophetenbiographie überlieferte und vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zuverlässige Schriftstück ist die authentische und einheitliche 'Gemeindeordnung', d. h. verfassungsmäßige Urkunde des Staatswesens bzw. Stadtstaates Medina, welche von Mohammed dem Propheten nach seiner Auswanderung aus Mekka im Jahre 622 n. Chr. erlassen und auf eine bestimmte Dauer angelegt wurde.

Nach den vorliegenden Ergebnissen kann die erste Hypothese durchaus als zum großen Teil verifiziert betrachtet werden. Einschränkend ist zu bemerken, daß es dem Dokument aufgrund von Widersprüchlichkeiten an Einheitlichkeit mangelt und die angestrebte Dauer eben so zu interpretieren ist, daß sie für eine nicht ge-

---

1 Noch krasser drückt es Gaudefroy-Demombynes (er folgt damit Frants Buhl), aus: "les organisations de famille, de tribu, sont inchangées; il s'agit uniquement de la paix entre groupes" (ders., Mahomet (1969), S. 115). Eine konträre Position vertritt Tor Andrae (vgl. ders., Mohammed (1932; Nd 1977, S. 111). Hier wird aber das völlig Neue, Allah als das eigentliche Oberhaupt der Gemeinde, ganz außer Acht gelassen. Immerhin gebietet §23, sich in jeder Frage, über die verschiedene Meinung herrscht, an Allah und an Mohammed zu wenden. "Damit wurden auch für spätere Generationen der Koran, das heißt das Wort Gottes, und der Ḥadīt, das heißt die später gesammelten Aussprüche und Handlungsweisen Muhammads, zur obersten Richtschnur für alle Muslime erhoben" (Rotter, "Staat", in: islamische Welt 1 (1984), S. 22).

genau bestimmbare Übergangszeit, wenn auch nicht bewußt, gedacht war.[1] Im Kern seiner Aussagen ist das Schriftstück sicherlich würdig eine Gemeindeordnung im Sinne einer Verfassung genannt zu werden, auch wenn z. B. eine neuere Verfassungsvorstellung davon ausgeht, daß doch ein Zeitraum ins Auge gefaßt werden soll, der u. U. in Generationen zu messen ist. Dies ist jedoch eine Meßlatte, die bei der explosiven Entwicklung während der Geschehnisse zur Zeit der 'Gemeindeordnung' nicht anzulegen ist. Des weiteren erscheint es dem Verfasser der vorliegenden Betrachtungen als gerechtfertigt, von Yaṯrib (Medina) in der Verfassung des Erlasses von Mohammed als einem Staatswesen zu sprechen. Von einem explizit islamischen Staat oder einem islamischen Gemeinwesen kann jedoch noch nicht die Rede sein.[2] Die 'Gemeindeord-

---

1 Eine solche Übergangszeit ist nach Meinung d. Verf. d. vorl. Arb. von dem Propheten nicht beabsichtigt oder ist in irgendeiner Form aus dem Dokument herauszulesen, aber es stellt sich im Nachhinein dem Betrachter so dar. Zu anderen Schlußfolgerungen kommt dagegen Grimme: "Daß es nicht in Mohammeds Absicht lag, hierdurch ('Gemeindeordnung', d. Verf.) die städtischen Verhältnisse dauernd zu regeln, geht zur Genüge aus den Ereignissen der Folgezeit hervor, wo er sich unbeschränkte Rechte anmaßt; es scheint vielmehr dieses Urkunde, wie manche andere des Propheten, nur bestimmt zu sein, den Bedürfnissen des Augenblicks zu dienen" (ders., Mohammed I (1892), S. 76).

2 So ist auch Paret der Auffassung, daß sich Mohammed aufgrund seiner Stellung in der 'Gemeindeordnung' noch nicht endgültig durchgesetzt hat. "Die Sippen und Stämme waren erst teilweise in der höheren Einheit der neuen Gemeinschaft (Umma) aufgegangen" (ders., Mohammed (4/1976), S. 124). - Noch ist das muslimische Recht nicht als "Gesetz eines Staates, einer herrschenden Gemeinde" (Hamidullah, Islam (1973), S. 215) begründet, um "unaufhörlich allen Erfordernissen der Gemeinschaft, die von ihm regiert" (a. a. O.) wird zu dienen, wie es Hamidullah fordert.

nung' begründet nach Meinung des Verfassers den Staat von Medina. In ihr sind bereits wichtige Elemente der "theokratischen Urgemeinde"[1] vorgezeichnet.

Die zweite Hypothese lautete folgendermaßen:

Die 'Gemeindeordnung von Medina' bezweckt und verursacht tatsächlich mittels den in ihr angelegten Tendenzen einen sozialen Wandel mit bedeutenden politischen Auswirkungen, wie sie sich als Übergang vom Zusammenleben der Stämme in der 'Alten Ordnung' im vorislamischen Arabien zum Zusammenleben mit veränderten Rechten und Pflichten innerhalb jetzt religiöser Bande in der 'Neuen Ordnung' im Zeichen des Islam beschreiben lassen.

Die näheren Bestimmungen wurden hier mit Vokabeln wie 'bezwecken' und 'verursachen' vorsichtig formuliert und somit kann die zweite Hypothese ebenfalls als verifiziert angesehen werden. Allerdings ist der letzte Zusatz, die 'Neue Ordnung' ließe sich im Zeichen des Islam beschreiben, genau in seinem Stellenwert innerhalb der Hypothese zu identifizieren: es handelt sich um Tendenzen! In der 'Gemeindeordnung' kann man bereits herauslesen, "daß die gemeinschaftsbildende Kraft der neuen Religion alte Schranken überwindet und gleichzeitig neue setzt."[2] In der altarabischen Ordnung stand dem Stamm kraft freiwilliger und widerrufbarer Zustimmung der Scheich vor. Mohammed gelangte jedoch durch absolut ideellen Vorrang zu seiner Schiedsrichterrolle und bezog vor allen Dingen seine Machtbefugnisse nicht von den Regierten, sondern wie die 'Gemeindeordnung' zeigt, von Allah.[3]

---

1 Nagel, "Orthodoxie" (1973), S. 16 (10)

2 Nagel, Rechtleitung (1975), S. 21

3 Lewis, "Politics", in: Legacy (2/1979), S. 158

Die dritte und letzte Hypothese bezog sich auf den islamischen politischen Fundamentalismus:

Die politischen Ideen des islamischen Fundamentalismus schöpfen aus der Frühzeit des Islam - den Quellen der Religion -, erklären den von Mohammed in Medina gegründeten Staat zum Ideal der muslimischen Gesellschaft schlechthin, die 'Gemeindeordnung' als erste geschriebene Verfassung überhaupt und deshalb als zu verwirklichendes Ideal für eine gegenwärtige, staatenübergreifende Aufgabe der Muslime der ganzen Welt.

Diese Hypothese ist sicherlich korrekt in den Eingangsbemerkungen über die Ziele des Fundamentalismus. Aber die Behauptungen in bezug auf die 'Gemeindeordnung' können nicht aufrechterhalten werden. Dazu muß etwas weiter ausgeholt werden. Für die zu untersuchenden Fragen innerhalb des Fundamentalismus-Komplexes ist es zunächst eigentlich unerheblich, ob die 'Gemeindeordnung' aus einem Guß geformt ist oder aus mehreren Teilen besteht, aus welchem Jahr sie genau stammt und ab wann sie für wie lange Gültigkeit erlangte. Erst wenn in den wesentlichsten Punkten festgestellt werden kann, daß sie mit fundamentalistischen Ordnungsprinzipien in Übereinstimmung zu bringen sind, ist ein weiteres Befragen in diesem Zusammenhang ergiebig.

Diese einleitenden Bemerkungen sind deshalb wichtig, weil jetzt behauptet wird, daß die 'Gemeindeordnung von Medina' in der uns überlieferten Form mit islamischen Staatsvorstellungen, wie immer diese im einzelnen differenzieren mögen,[1] wenig gemein hat. Wenn auch Medina ein Staat genannt wird, so ist er doch aufgrund der in der 'Gemeindeordnung' garantierten Gleichberechtigung und Zugehörigkeit bestimmter Gruppen wie Juden und Heiden zur umma[2]

---

1 Da die Ansicht führender islamischer Denker, welche Staatsformen die Übertragung islamischer Bestimmungen auf die Gegenwart am besten gewährleistet, umstritten war und ist, versuchte Monika Tworuschka, sie, vereinfachend, anhand von fünf Modellen zu beschreiben (dies., Allah (1983), S. 16 ff.).

2 Vgl. Präambel und § 1 GO, welchen auch die gewichtigen §§ 23 und 42 nicht widersprechen.

erst möglich geworden, aber er ist kein islamischer Staat. Der islamische Staat und hier stimmen auch alle Fundamentalisten mit überein, ist vor allem dadurch charakterisiert, daß in ihm das islamische Recht und Gesetz, die šarīʾa, Anwendung findet.[1] Da im islamischen politischen Fundamentalismus die Bedeutung einer Verfassung, nach eigenen Aussagen, sekundär zu sein scheint,[2] ist für diesen Punkt der in der dritten Hypothese getroffenen Aussage eine nähere Charakterisierung an sich nicht notwendig. Allerdings ist die Einordnung der 'Gemeindeordnung' als erste geschriebene Verfassung[3] nicht verständlich; ebensowenig kann ein Vergleich mit der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung[4] einleuchten oder dgl. m. Natürlich, für den Fundamentalismus ist der Koran die Verfassung[5] und dies ist wohl das gewichtigste Argument gegen jeglichen Säkularisierungsversuch, den man mit der 'Gemeindeordnung' unternehmen wollte; allerdings wird hiermit eine Ebene der Argumentation angeschnitten, für die das überlieferte Schriftstück sich als zu leichtgewichtig erweisen dürfte.

Zur Zeit der 'Gemeindeordnung' oder besser, in der 'Gemeindeordnung' ist ein Wandel zur rein islamischen Gesellschaft bzw. Ge-

---

1 Vgl. z. B. Reissner, "Entwicklung", in: islamische Welt 1 (1984), S. 104; oder aus fundamentalistischer Sicht z. B. Abdalati, sich über die Quellen der islamischen Ideologie äußernd in: ders., Focus (1977), S. 140).

2 Hamidullah z. B. in: ders., Islam (1973), S. 181; oder aus westlicher, orientalistischer Sicht: "Es gibt aber keine allgemein verpflichtende islamische Verfassung" (Gräf, "Übertragbarkeit" (1965-67), S. 158).oder vgl. hierzu Gibb, "Constitutional Organization", in: Law (1955), S. 4.

3 Vgl. den entsprechenden Buchtitel von Hamidullah: The First Written Constitution in the World.

4 Kaka Khel, "State" (1982), S. 75

5 Vgl. Maududi, Constitution, S. 191 ff. (über das sogenannte Manifesto).

meinschaft noch nicht vollzogen.[1] Allein deshalb schon kann die in ihr verfaßte Gesellschaft nicht als Grundlage für Vorbilder fundamentalistischer Prägung liefern. Aber heute noch gilt der umma-Gedanke in bezug auf das Überschreiten von herkömmlichen Zusammengehörigkeitsgefühlen: seien sie Blutsbanden oder seien sie einem Nationalgefühl entwachsen. Allerdings entsteht diese ideelle Kraft, die aus der umma strömt, lediglich aus der islamischen umma, also der Gemeinschaft der Muslime.[2] Und so begreift sich der Islam "bis auf den heutigen Tag nicht nur als die einzig wahre Religion sondern auch als die von Gott selbst gestiftete, allein gültige Ordnung des Diesseits. In der prophetischen Gemeinde von Medina war nach muslimischer Überzeugung diese gottgewollte Ordnung in vollkommener Weise verwirklicht gewesen. Jede Form muslimischer Staatlichkeit muß sich an jenem Idealzustand messen lassen und soll so beschaffen sein, daß sie ihn aufs neue herbeizuführen vermag."[3] Aber dies ist in der 'Gemeindeordnung' noch nicht verwirklicht. Weiterhin gilt heute noch, daß Allah an der Spitze seiner Gemeinde steht und Mohammed sein Gesandter[4] ist und immerhin, die Paragraphen 36, 42 und 47 der Urkunde weisen darauf hin, daß Allah selbst für die strikteste Einhaltung dieses Schreibens steht. Heiden und Juden gehören zur umma, diese Passagen geben nicht nur des Fundamentalisten Probleme auf. In der Praxis müssen immer Lösungen gefunden werden, aber das hält ihn nicht ab von seinem Träumen von einer Glorreichen Vergangenheit. "Er blickt auf sie zurück, wie bei uns ein Romantiker zurückblickt auf das Mittel-

---

1 Vgl. Paret, Mohammed (4/1976), S. 124

2 Diese Durchdringung der Gesellschaft durch den Islam brachte übrigens auch eine weitgehende Toleranz gegenüber Nichtmuslimen im islamischen Staat hervor (vgl. z. B. Noth, "Stellung" (Spuler-Festschrift).

3 Nagel, Staat I (1981), Waschzettel

4 Auf die Streitigkeiten, die sich aus der Regelung der Nachfolgefrage (ḫalīfa rasūl Allāh, Stellvertreter des Gesandten Allahs) ergaben, ist schon des öfteren hingewiesen worden.

alter trotz seiner Wirren und trotz der Unzulänglichkeit seiner Päpste und Kaiser. Denn er sieht die Triumphe der islamischen Heere im fernsten Innerasien und am Atlantischen Ozean, und er sieht eine Zeit des einfachen Lebens unter einer strengen Ordnung. Wie Novalis von dem Mittelalter spricht, in dem Heilige noch auf Erden wandelten, so spricht der Muslim von dem theonomen Staat, in dem Kalifen bei Brot und Honig Vorbilder der Selbstzucht und Einfachheit waren. Wie unsere Romantiker, so meinen die Muslime, eine Epoche zu sehen, in der menschliche Leistung vollbracht hat, was seitdem nie wieder verwirklicht worden ist und doch verwirklicht werden soll."[1] Aber wie? Chomeini versucht die Praxis; in seiner Schrift über "Die Herrschaft der Rechtsgelehrten" bot er vor gut fünfzehn Jahren das geistige Fundament. Hieraus sollen am Schluß dieses Abschnitts einige Zitate stehen, die nach Meinung des Verfassers noch einmal Grundzüge - wenn es sich hier auch um eine der vielen Varianten fundamentalistischen Denkens handelt - und Aktualität der vorliegenden Darstellung verdeutlichend hervorheben.

"Die islamische Regierung stellt keine der vorhandenen Formen von Regierung dar. Sie ist z. B. nicht despotisch, dergestalt, daß der Staatschef eigenmächtig und selbstherrlich handelt ... sondern sie ist durch Bedingungen eingeschränkt, 'konstitutionell'. Freilich nicht konstitutionell im heute anerkannten Sinn des Wortes, bei dem die Billigung von Gesetzen von der Meinung von Personen und Mehrheiten abhängig ist; konstitutionell vielmehr soweit, als die Regierungen bei der Ausübung (der Herrschaft) ... an eine Anzahl von Bedingungen gebunden sind ... Diese Anzahl von Bedingungen sind eben jene Bestimmungen und Gesetze des Islams, die durchzuführen und zu beachten sind. In dieser Hinsicht bedeutet islamische Regierung, die Menschen durch das göttliche Gesetz zu regieren...Der Unterschied zwischen der islamischen Regierung und der konstitutio-

---

1 Braune, Orient (1960), S. 90

nellen Monarchie und der Republik liegt eben hierin, nämlich daß in den letztgenannten Regierungsformen die Vertreter des Volkes oder der König Gesetze erlassen, während die gesetzgebende Gewalt im Islam auf Gott beschränkt ist ... Niemand hat das Recht, Gesetze zu erlassen ... Aus diesem Grunde gibt es in der islamischen Regierung anstelle des Gesetze beschließenden Parlaments ... die Programmversammlung, die für die verschiedenen Ministerien im Lichte der Bestimmungen des Islams das Programm aufstellt und mit diesem Programm bestimmt, wie im ganzen Land die öffentlichen Dienste tätig werden sollen ... In der Republik und der konstitutionellen Monarchie dagegen billigt eine Mehrheit von Leuten ... im Namen des Gesetzes alles, was sie will, und bürdet es hernach dem Volk auf. Die islamische Regierung ist die Regierung des Gesetzes. In dieser Regierungsform ist die Souveränität Gott vorbehalten, und das Gesetz ist der Befehl und die Bestimmung Gottes."[1]

---

1 Zit. n. Nagel, in: ders., "Theorie", in: islamische Welt (1984), S. 80

8 Zusammenfassung und Ausblick

Ziel der Arbeit war, anhand eines der ersten Dokumente der islamischen Geschichte eine Beurteilungsgrundlage für das bessere Verständnis einer sowohl historischen als auch zeitgenössischen muslimischen Geisteshaltung zu erstellen. Hierzu war es notwendig, nicht nur das Schriftstück selbst vorzustellen und zu analysieren, sondern auch den politischen Bezug zur geschichtlichen Situation aufzuzeigen und auf gegenwärtige ideologische Entwicklungen hinzuweisen. Dabei, dies ist wohl das interessanteste Ergebnis, zeigt die Untersuchung, daß im frühen islamischen Gemeinwesen prinzipiell für alle Geisteshaltungen Platz ist und deren Vertreter auch konkret ihr politisches, nicht nur religiöses, Leben zu führen in der Lage sind. Die Offenbarungsverse, welche von Mohammed in Mekka verkündet wurden, besitzen noch einen stark endzeitlichen Charakter, die medinischen Suren dagegen heben den diesseitigen Aspekt der Daseinsfrage hervor und beinhalten daher wesentliche politische Züge.[1]

---

1 Die Fundamentalisten machen stets auf die Bedeutung des Diesseits aufmerksam: "The State in Islam is not intended for political administration only nor for the fulfilment through it of the collective will of any particular set of people, rather, Islam places a high ideal before the state for the achievement of which it must use all the means at its disposal. And this purpose is that the qualities of purity, beauty, goodness, virtue, success and prosperity which God wants to flourish in the life of His people should be engendered and evolved and that all kinds of exploitation, injustice and disorders which, in the view of God, are ruinous for the world and detrimental to the life of His creatures are suppressed and prevented. Simultaneously with placing before us this high ideal Islam gives us a clear outline of its moral system clearly stating the desired virtues and the undesirable evils. Keeping this outline in view the Islamic state can plan its welfare programme in every age and in any environment" (Maududi, Life (1977), S. 46). Diese Züge kommen denn auch in der Einschätzung der Persönlichkeit des Propheten Mohammed zum Ausdruck: "Er ist Philosoph und Prophet, doch zugleich auch eine lebendige Verkörperung seiner eigenen Lehren. Er ist ein großer Staatsmann sowohl wie ein militärisches Genie. Er ist Gesetzgeber und Sittenlehrer. Er ist ein leuchtendes Vorbild auf geistigem Gebiet wie auch als religiöser Wegbereiter" (Maudoodi, Weltanschauung (o. J.), S. 78).

Die Bedeutung, welche die Urkunde in der Gegenwart haben könnte, ergab sich aus den Erläuterungen im zweiten Abschnitt über den islamischen politischen Fundamentalismus. Es wurde dort klar herausgestellt, daß sich sämtliche islamische Reformideen fundamentalistischer Prägung auf die Frühzeit des Islam und besonders das vorbildhafte Leben des Propheten konzentrieren. Daraus werden die Gedanken geschöpft, dieses Ideal auch heute noch zu verwirklichen.

Bei der näheren Betrachtung der 'Gemeindeordnung von Medina', ein Schreiben (kitāb) des Propheten Allahs, Mohammed, in den wesentlichen Teilen wahrscheinlich schon sehr bald nach dessen Ankunft in Medina bzw. Yaṯrib erstellt, kam der Verfasser dieser Arbeit zu der Auffassung, daß die Fundamentalisten mit diesem Vertrag (oder sind es Verträge?), tatsächlich ein reichhaltiges Reservoir an politischem und religiösem Gedankengut - das ist im Islam einfach nicht zu trennen - vorfinden. Es handelt sich hierbei um Grundsätze, mit denen sich auseinanderzusetzen nicht nur muslimische Gelehrte, wenn auch vergleichsweise spärlich, berufen fühlen, sondern, auch hier vergleichsweise spärlich, westliche Wissenschaftler ihre Einschätzungen dazu vorlegen. Diese vielfältigen Wege aufzuzeigen, war ebenfalls eine Aufgabe der vorliegenden Analyse. Die Extrema waren einmal als Überschätzung und einmal als Unterschätzung zu beschreiben. Dabei, so zeigt die Arbeit, wird interessanterweise die 'Gemeindeordnung' nicht nur von den Fundamentalisten überschätzt, die in ihr eine Verfassung sehen, welche z. B. mit der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung auf eine Stufe zu stellen sei. Zuviel lesen auch muslimische Gegner des heutigen Islamismus, Fundamentalismus in radikalem Gewand, in das Dokument hinein, wenn sie behaupten, der durch die Urkunde verfasste Staat, besser wäre den arabischen Begriff umma zu belassen, könne als Vorbild für Säkularisierungsversuche stehen. Unterschätzt wird das Schriftstück anscheinend von den vielen muslimischen Gelehrten, die über Jahrhunderte hinweg kaum hierüber berichteten, aber auch von vielen Orientalisten,

die sie als einen im Grunde wenig bedeutenden Ausdruck einer Übergangsregelung einordneten.

Nun, wie bei so vielen Angelegenheiten, liegt vielleicht auch hier die Wahrheit in der Mitte und deshalb versuchte der Verfasser zu beweisen, daß die 'Gemeindeordnung' einerseits eine Wandlung, einen Übergang wenn man so will, festhält, das zeigen die vielen Klauseln, die sich auf die Gruppen beziehen, welche der vom Propheten gestifteten umma angehören. Hier haben sich islamische Staatsvorstellungen oder besser, Vorstellungen über die umma, islamische umma, in eine andere Richtung entwickelt. Andererseits ist ein wesentlicher Grundzug islamischenr Ordnungsvorstellung, wie er während der späteren Entwicklung des klassischen islamischen Staatsrechts als das staatsbildende Prinzip sich immer stärker herausschälte und heute in der islamischen Welt neu gefordert wird, in dem im Mittelpunkt der Darstellung stehenden Dokument schon vorhanden: Allah und sein Prophet Mohammed stehen an der Spitze des Gemeinwesens, sie sind höchste (Schieds-) Richter und außerdem wacht Allah über die getreueste Ausführung und Befolgung der Bestimmungen der 'Gemeindeordnung'.

Um das politische Leben, das die 'Gemeindeordnung von Medina' zur Zeit der Gründung des Stadtstaates von Medina durch Mohammed entscheidend gestaltet, zu begreifen, wurden neben den drei Hauptkategorien in der vorliegenden Untersuchung die Begriffe 'Gemeinde' und 'umma' jeweils als Exkursus näher erläutert. So gelangte der an sich "überlappende" Begriff'umma', welcher in Übersetzungen, auch anderssprachigen, fast immer mit 'Gemeinde' wiedergegeben wird, in zweifacher Hinsicht zur Darstellung. Zuerst wurde die mehr religiöse Komponente im Exkursus: Gemeinde betont und dann mehr den politischen Aspekt berücksichtigend im Exkursus: umma. Dieses methodische Vorgehen wurde gewählt, um gerade dem schon sehr früh entstehenden Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, welches seit zwei Jahrhunderten Anlaß zur 'modernen' Neubesinnung, eben in islamischen Reform-

bewegungen, gab, in islamischen Ordungsvorstellungen, Rechnung tragen zu können. Zwei, man könnte sagen politische Momente, denn es handelt sich im Grunde um ideologische Konzeptionen, sind für dieses Spannungsverhältnis verantwortlich. Erstens, Mohammed ist weltliches und geistliches (religiöses) Oberhaupt des Staates und zweitens, die Grundlage der 'New Order' ist, vereinfachend gesagt, durch den Austausch der verwandtschaftlichen mit den alleinig religiösen Banden geschaffen und damit wurde die Religion das staatsbildende Prinzip.

Das Ergebnis klingt einfach und doch, sind die altarabischen Ordnungsvorstellungen und Verhaltensformen zum Vergleich zitiert, ist es unglaublich. Die einzelnen Schritte aufzuzeigen und die Veränderung, den Übergang zu analysieren, das war in dieser Untersuchung möglich geworden, indem die 'Gemeindeordnung von Medina' dem Verfasser gleichsam als Orientierung und Leitfaden diente.

Der Bezug zu konkreten Ereignissen, Versuche auf Sonderentwicklungen in einzelnen Ländern hinzuweisen oder gar Prognosen zu erstellen, wurden bewußt vernachlässigt bzw. in den Anmerkungsteil abgedrängt, um den allgemeinen und theoretischen Charakter dieser Arbeit nicht durch tagespolitische Geschehnisse zu verwischen. Zunächst sollte eine Ausgangsposition geschaffen werden und daher sah der Autor seine primäre Aufgabe in der ausführlichen Vorstellung des Dokumentes, seiner Geschichte, Probleme und im Versuch einer möglichen Einordnung in das gegenwärtige Denken der Muslime. Dies geschah neben einem historischen Aufriß sowohl der Ereignisse als auch der Biographie, durch ein philologisches Aufschlüsseln der 'Gemeindeordnung' und nicht zuletzt durch eine politologische Betrachtung derselben. Es wurde daraufhingewiesen, daß man den Übergang von der 'alten' zur 'Neuen Ordnung' politisch als ein Hineinwachsen in den herrschaftlichen Ordnungstyp aus einer genossenschaftlichen Ordnung benennen könnte, wobei das vorislamische Stammeswesen in der Gemeinde Mohammeds durch seine 'Gemeindeordnung' geeint ist. Es gelingt, die Stammesverbindung

durch religiöse Bande zu ersetzen. Die eine Religion, später die eine Partei Allahs, ist in der 'Gemeindeordnung von Medina' noch nicht konzipiert, im Gegenteil, alle Elemente sind Mitglieder der 'einheitlichen umma'. Und gerade hierin ist nach Meinung des Verfassers der vorliegenden Arbeit die Botschaft der Hinterlassenschaft des Propheten enthalten, welche durch erneutes Aufgreifen dieses Ansatzes der ersten Verfassung eines islamischen Gemeinwesens heute Bedeutsamkeit erlangen könnte.

Literaturverzeichnis

In dieser Bibliographie ist keine Unterteilung in allgemeine Nachschlagewerke, Quellen, Sekundärliteratur oder Belege entsprechend den einzelnen Abschnitten getroffen, sondern die alphabetische Anordnung enthält die in der vorliegenden Darstellung zitierten Werke. Zeitschriftenaufsätze, Artikel verschiedener Lexika und Buchbeiträge sind durch Anführungszeichen hervorgehoben, wobei folgende Abkürzungen Verwendung fanden:

Asiat. stud.	Asiatische Studien
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EI (1)	Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Bd. 1-4. Leiden u. Leipzig 1913-34. Dazu 1 Ergänzungsband 1938.
EI (2)	The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. I- . Leiden 1954- . (Das umfassendste Nachschlagewerk für Religion, Geschichte und Kultur der islamischen Welt. Signierte Artikel mit Literaturangaben. Die Neubearbeitung (engl. u. franz. Ausgabe) ist z. Zt. bei Bd. 5.
EI (S)	Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden und London 1953. Nd 1961, 1964
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Nd	Hier handelt es sich bei den deutschsprachigen Werken meist um reprographische Nachdrucke des Olmsverlages (Hildesheim).
Pearson	Pearson, J. D. (Hrsg.), The Quarterly Index Islamicus. Current books, articles and papers on Islamic studies, London 1977 ff. (Es handelt sich um die vierteljährliche 'erweiterte' Fortführung des 'Index Islamicus', hrsg. v. ders. (1906-)).
REI	Revue des Études Islamiques
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

A B B O T T, Nabia, Studies in Arabic Literary Papyri (Bd. 1: Historical texts, Bd. 2: Qurʾānic Commentary and Tradition, Bd. 3: Language and Literature), Chicago 1957-1972

A B D A L A T I, Hammudah, Islam in Focus (I.I.F.S.O. 16), Stuttgart 1977

ʿA B D A R R Ā Z I Q, ʿAlī, al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm, baḥt fī l-ḫilāfa wa-l-ḥukūma fī l-islām, Kairo 2/1925 (übers. v. L. Bercher in: REI 7 (1933), S. 353-391 und in: REI 8 (1934), S. 163- 222 als "L'Islam et les bases du pouvoir")

A B DE L - M A L E K, Anouar, "Orientalism in crisis", in: diogenes 44 (1964), S. 103-140

A H M A D I Y Y A - Übersetzung 'Der Heilige Qur-ân', Zürich 2/1959

A N D R A E, Tor, Mohammed. Sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932 (Nd 1977)

A N T E S, Peter, Ethik und Politik im Islam, Stuttgart u. a. 1982

A R A B I, Abdul-Rahman, L'Islam et la guerre à l'époque du prophète Mahomet, Ambilly 1954

A R N D T, Klaus Dieter, "Vorwort", in: DDR-Wirtschaft: eine Bestandsaufnahme, hrsg. v. Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung (DIW), S. 21-22

A T T E S L A N D E R, Peter, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin 1971

B E C K, Reinhart, "Gemeinde", "Politikwissenschaft", "Verfassung", in: ders., Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1977

B E E S T O N, A. F. L., "Background Topics", in: Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, hrsg. v. A. F. L. Beeston u. a., Cambridge 1983

B E L L, Richard, The Qurʾān: Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs, v. Richard Bell (Bd. 1: Surah I-XXIV, Bd. 2: Surah XXV-CXIV), Edinburgh 1937-1939

B E Y M E, Klaus von, Die politischen Theorien der Gegenwart, München 1972

B L A C H È R E, Régis, Le Coran, übers. v. R. Blachère, Paris 1947-1950 (Nd 1980)

— , Histoire de la Littérature Arabe, Des Origines à la fin du XV e siècle de J.-C. (3 Bde.), Paris 1952-1966

– , Introduction au Coran, Paris 1947

B O U M A N, Johan, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad (Impulse der Forschung 22), Darmstadt 1977

B R A U N E, Walter, Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft, Bern u. München 1960

B Ü R G E L, Johann Christoph, "Der Islam im Spiegel zeitgenössischer Literatur islamischer Völker", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 590-618

B Ü T T N E R, Friedemann, "Der Islam und die Entfaltung der arabischen politischen Ideen", in: Kaiser, K. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Deutsch-arabische Beziehungen (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik 45), München u. Wien 1981, S. 27-43

– , (Hrsg.), Reform und Revolution in der islamischen Welt, München 1971

– , "Verfassung", in: Lexikon der islamischen Welt (3 Bde.), hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 160-163 (3. Bd.)

B U H L, Frants, "Faßte Muhammed seine Verkündigung als eine universale auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?", in: Islamica 2 (1926), S. 135-149

– , Das Leben Muhammeds (Deutsch von H. H. Schaeder), Leipzig 1930 (Nd 1961)

– , "al-Madīna", in: EI (1)

– , "Muḥammed", in: EI (1)

B U S S E, Heribert, "Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 17-53

B U T Z E R, K. W., "Der Umweltfaktor in der grossen arabischen Expansion", in: Saeculum 8 (1957), S. 359-371

C A E T A N I, Leone, Annali dell'Islam (10 Bde.), Mailand 1905-1926

– , Chronographia Islamica, Paris 1912

C A H E N, Claude, "To the Editor", in: diogenes 49 (1965), S. 135-138

C A M B R I D G E History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, hrsg. v. A. F. L. Beeston u. a., Cambridge 1983

C A R R A D E V A U X, B. "Wālī", in: EI (S)

C A U S S I N D E P E R C E F A L, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane (3 Bde.), Paris 1847-1848

C H E J N E, Anwar George, The Arabic Language. Its Role in History, Minneapolis 1969

C R I C K, Bernard, Grundformen politischer Systeme, München 1975

C R O N E, Patricia u. C O O K, Michael, Hagarism. The Making of the Islamic World, London u. a. 1977

D A H R E N D O R F, Ralph, "Sozialer Wandel", in: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. Wilhelm Bernsdorf, Stuttgart 1972, S. 752-754 (3. Bd.)

D A N N H A U E R, Paul Gerhard, Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qāḍī-Amtes (Diss.), Bonn 1975

D A W O O D, N. J. (Übers.), The Koran, Bungay 4/1981

D E N N Y, Frederick Mathewson, "Ummah in the Constitution of Medina", in: JNES 36 (1977), S. 39-47

D I E M, Werner, "Koran", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser, K. u.a., Stuttgart u. a. 1974, S. 103-106 (2. Bd.)

D J A Ï T, Hichem, La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Paris 1974

D U B L E R, C. E. u. Q U A R E L L A, U., "Der Vertrag von Ḥudaybiyya (März 628) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in: Asiat. stud. 21 (1967), S. 62-81

E N C Y C L O P A E D I A of Seerah, s. Rahman, Afzalur

E N D E, Werner, "Geschichtsschreibung", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 196-199 (1. Bd.)

- , "Mawali", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 158 (2. Bd.)

E N D R E S S, Gerhard, Einführung in die islamische Geschichte, München 1982

F A R È S, Bichr, L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie (Diss.), Paris 1932

F A T T A L, Antoine, Le statut légal des Non-Musulmans en pays d'Islam, Beirut 1958

F O R S T N E R, Martin, "Muhammad", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 189-193 (2. Bd.)

F Ü C K, Johann W., "Islam as an historical problem in European historiography since 1800", in: Historians of the Middle East, hrsg. v. Bernard Lewis u. P. M. Holt, London u. a. 1962, S. 303-314

G A R D E T, Louis, "Allāh", in: EI (2)

- ,La cité musulmane: vie sociale et politique, Paris 4/1976

- ,"Dīn", in: EI (2)

- ,Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités, Brüssel 1984

- ,Islam, Köln 1968

- ,"Quelques schèmes de philosophie politique concernant la cité musulmane", in: Jean Halpérin u. Georges Levitte (Hrsg.), Communauté musulmane: données et débats, Paris 1978, S. 77-89

G A U D E F R O Y - D E M O M B Y N E S, Maurice, Mahomet (L'évolution de l'humanité 36), Paris 1969

- ,Muslim Institutions, London 1950

G I B B, Hamilton Alexander Roskeen, "Constitutional Organization", in: Law in the Middle East, hrsg. v. Majid Khadduri u. Herbert J. Liebesny, Washington D. C. 1955, S. 3-27

- ,"Problems of Modern Middle Eastern History" (1956), in: ders., Studies on the Civilization of Islam, hrsg. v. S. J. Shaw u. W. R. Polk, London 1962, S. 336-344

- ,"The Reaction in the Middle East against Western Culture" (1951), in: ders., Studies on the Civilization of Islam, hrsg. v. S. J. Shaw u. W. R. Polk, London 1962, S. 320-335

- ,"The Structure of Religious Thought in Islam" (1948), in: ders., Studies on the Civilization of Islam, hrsg. v. S. J. Shaw u. W. R. Polk, London 1962, S. 176-218

G I B B, H. A. R. u. L A N D A U, Jakob M., Arabische Literaturgeschichte (Die Bibliothek des Morgenlandes), Zürich und Stuttgart 1968

G Ö T Z, Manfred, "Allah", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 35 -37 (1. Bd.)

G O I T E I N, S. D. F., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966

G O L D Z I H E R, Ignaz, Muhammedanische Studien, Halle 1888-90 (Nd 1961)

G R Ä F, Erwin, Das Rechtswesen der heutigen Beduinen (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 5), Walldorf 1952

- , Rezension: Hamidullah, Muhammad, Le Prophète de l'Islam, I: Sa Vie, II: Son Oeuvre, Paris 1959, in: ZDMG 112 (1962), S. 395-403

- ,"Die Übertragbarkeit abendländischer Staatsordnungen auf islamische Länder", in: Die Welt des Islams N. S. X (1965 -1967), S. 131-163

G R I M M E, Hubert, Mohammed (2 Bde.), Münster 1892-1895

G R U N E B A U M, G. E. v., "Government in Islam", in: ders., Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London 2/1960, S. 127-140

- , "The Sources of Islamic Civilization", in: The Cambridge History of Islam (2 B), hrsg. v. P. M. Holt u. a., Cambridge 1977, S. 469-510

- , Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich und Stuttgart 1969

G U I L L A U M E, Alfred, s. Ibn Isḥāq

- , Islam, Harmondsworth u. a. 2/1981

H A A S E, C.-P., "Medina", in: Lexikon der islamischen Welt, hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 159 (2. Bd.)

H A M I D U L L A H, Muhammad, The Battlefields of the Prophet Muhammad, Woking 1953

- , Corpus des Traités et Lettres Diplomatiques de l'Islam à l'Époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes, Paris 1935

- , Documents sur la Diplomatie Musulmane à l'Époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes, Paris 1935

- , Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur (I.I.F.S.O. 9), Stuttgart 1973

- , Muḥammad, the Prophet. The First Written Constitution in the World: an Important Document of the Time of the Holy Prophet, Lahore 1968

- , Le Prophète de l'Islam (I: Sa Vie; II: Son oeuvre) (Études musulmanes 7), Paris 1959

- , al-Waṯāʾiq al-siyāsīya li-l-ʿahd al-nabawī wa-l-ḫilāfat al-rāšida, Kairo 2/1956

H E I N E, Peter, "Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion: Zahlen und Informationen zur Situation in der Gegenwart", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984

H E L L E R, Erdmute, "Das Araberbild im Lichte der Berichterstattung deutscher Massenmedien", in: Kaiser, K. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Deutsch-arabische Beziehungen (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik 45), München u. Wien, 1981, S. 220-232

- , "Und Mohammed ist ihr Prophet. Die Re-Islamisierung in den arabischen Ländern", in: gehört/gelesen 4 (1979), S. 26-37

H E N N I N G, Max (Übers.), Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning (Einleitung: Annemarie Schimmel), Stuttgart 1960

H E R T L I N G, L. v., "Les pays de l'Islam", in: Pareja, Felix M., Islamologie. En collaboration avec Ludwig Hertling, Alessandro Bausani, T. Bois, Beirut 1957-63, S. 15-59

H I T T I, Philip Khuri, History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present, London u. Basingstoke 10/1981

H O D G S O N, M. G. S., The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization (Bd. 1: The Classical Age of Islam), Chicago u. London 1974

H O T T I N G E R, Arnold, Allah heute, Zürich 1981

- , "Rahmenbedingungen deutscher Nahostpolitik", in: aus politik und zeitgeschichte 7-8 (1985), S. 23-27

H O U R A N I, Albert, "Islam and the Philosophy of History" (1967), in: ders., Europe and the Middle East, London 1980

H Ü N S E L E R, Peter u. H A A R M A N N, Ulrich, "Gegenwartsbezogene Orientforschung und deutsche Orientalistik", in: Kaiser, K. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Deutsch-arabische Beziehungen (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik 45), München u. Wien 1981, S. 214-219

H U G H E S, T. P., "Ṣaḥīfa", in: ders., Dictionary of Islam, Neu Dehli 1982 (=Nd d. Ausg. v. 1885), S. 555

H U M O D I, Salah El-Tigani, Studien zur politischen Struktur der islamischen Gemeinde zur Zeit Muhammad's (Diss.), Berlin 1973

- , (Ḥumūdī, S. al-T.), Das islamische Staatswesen. Studien zur politischen Struktur zur Zeit Muhammads (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 133), 1983

I B N H I Š Ā M, ʿAbd al-Malik, kitāb sīrat rasūl Allāh (Das Leben Muhammeds), hrsg. v. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858-1860

I B N I S H A K, Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam (2 Bde.), übers. v. Gustav Weil, Stuttgart 1864

I B N I S H Ā Q ibn Yasār, (Abū ʿAbdallāh), Muḥammad, The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh. With Introduction and Notes by Alfred Guillaume, London u. a. 1955

I B N I S Ḥ Ā Q, "The 'Constitution of Medina', 622, Tr. Alfred Guillaume", in: Medieval Europe: a short sourcebook, New York 1982, S. 56-58

I B N I S Ḥ Ā Q, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter (Bibliothek arabischer Klassiker), Tübingen u. Basel 1976

I M B O D E N, Max, Politische Systeme. Staatsformen, Basel u. Stuttgart 1964

I S L A M O L O G I A, s. Pareja, F. M.

J A C O B, Georg, Das Leben der vorislamischen Beduinen nach den Quellen geschildert von Georg Jacob, Berlin 2/1897 (Nd 1967)

J A N S E N, G. H., Militant Islam, London 1979

J A S T R O W, Otto, "Ein islamischer Sprachraum? Islamische Idiome in den Sprachen muslimischer Völker", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 198-211

J E L L I N E K, Georg, Allgemeine Staatslehre, Kronberg 1928 (Nd 3/1976)

J O M I E R, Jacques, "Aspects of the Qurʾān today", in: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, S. 260-270

J O N E S, A., "The Qur'ān-II", in: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, S. 228-245

J O U H Y, Ernest, in: liberal (Beitrag zur Entwicklung einer freiheitlichen Ordnung), Jg. 21, H. 3, Bonn 1979

J U D A, Jamāl, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit (Diss.), Tübingen 1983

K A H T A N, Nour El Sabah, "The Teaching of 'Standard Arabic' to University Students whose Mother Tongue is not Arabic" (1968), in: Actas IV Congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 A 8 de setembro de 1968, Leiden 1971, S. 33-39

K A K A K H E L, Muhammed Nazeer, "Foundations of the Islamic State at Medina and its Constitution", in: Islamic Studies 21 (1982), S. 61-88

K A S T E R, Heinrich L., Kleine Geschichte des Orients, Frankfurt/M. 2/1955

K E L L E R H A L S, Emanuel, Der Islam. Seine Geschichte. Seine Lehre. Sein Wesen, Gütersloh 2/1978

K H A D D Ū R I, Majid, War and Peace in the World of Islam, Baltimore 1955

K H A L I D, Detlev, "Antiparlamentarische und antidemokratische Positionen in der politischen Philosophie des Islam", in: Buchholz, A. u. Geiling, M. (Hrsg.), Im Namen Allahs: Der Islam - eine Religion im Aufbruch, Frankfurt/M. u. a. 1980, S. 34-47

- , Reislamisierung und Entwicklungspolitik (Forschungsberichte des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit 30), München u. a. 1982

- , Die politische Rolle des Islam im Vorderen Orient (Aktueller Informationsdienst Moderner Orient: Sondernummer 4), Hamburg 2/1979

K H A L I D, D. u. H A N S E N,G. (Hrsg.), Entwicklungspolitische Untersuchungen zur islamischen Herausforderung. Fallbeispiele Ägypten, Iran, Türkei (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts 21), Hamburg 1983

K H A N, Muhammad Zafrulla (Übers.), The Quran (arb. u. engl.), London u. Dublin 1975

K H O U R Y, Adel-Th., Einführung in die Grundlagen des Islams (Islam und westliche Welt 3), Graz u. a. 1978

- , Die Renaissance des Islams (Islam und westliche Welt 4), Graz u. a. 1980

- , Toleranz im Islam (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe 22), München u. Mainz 1980

K I S T E R, M. J., "Mecca and Tamīm", in: JESHO (1965), S. 113-163

K L I N G M Ü L L E R, Ernst, "Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen im islamischen Recht", in: Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, hrsg. v. Wolfgang Fikentscher, Herbert Franke und Oskar Köhler, Freiburg u. München 1980, S. 375-414

K Ö N I G, René, "Gemeinde", in: Soziologie (Das Fischer Lexikon), hrsg. v. René König, Frankfurt/M. 1971, S. 81-92

K O N Z E L M A N N, Gerhard, Mohammed. Allahs Prophet und Feldherr, Bergisch Gladbach 1980

Der K O R A N, übers. v. Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1966; s. auch Ahmadiyya, Bell, Blachère, Dawood, Henning, Khan, Rodwell, Rückert, Ullmann u. Vernet: das sind nicht unbedingt die wichtigsten, nur die in der vorl. Arb. erwähnten Übersetzungen.

K R A H L, G. u. R E U S C H E L, W., Lehrbuch des modernen Arabisch Teil I, Leipzig 1976

K R E H L, Ludolf, Das Leben des Muhammed, Leipzig 1884

K R E M E R, Arnold von, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig 1868 (Nd 1961)

L A M B T O N, A. K. S., State and Government in Medieval Islam. Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists, Oxford 1981

L A R O U I, Abdallah, La crise des intellectuels arabes, tradionalisme ou historisme, Paris 1974

L E S Z Y N S K Y; Rudolf, Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds, Berlin 1910

L E W I S, Bernard, The Arabs in History, New York 4/1967

- , "Politics and War", in: The Legacy of Islam. Second Edition, hrsg. v. Joseph Schacht u. C. E. Bosworth, Oxford u. a. 1979, S. 156-209

L E X I K O N der islamischen Welt, s. z. B. Forstner, M. u. Meyer, E.

L I C H T E N S T A D T E R, Ilse, "Religion as a Cultural and Political Factor in the Middle East - Past and Present", in: The New World Balance and Peace in the Middle East: Reality or Mirage?, hrsg. v. S. M. Finger, Rutherford, N. J. 1975, S. 137-142

L I T T L E, Donald P., "Three Arab Critiques of Orientalism", in: Muslim World 69 (1979), S. 110-131

M A C D O N A L D, D. B., "Dār Al-Ṣulḥ", in: EI (2)

M A C K E N Z I E, W. J. M., Politikwissenschaft (Hauptströmungen der sozialwissenschaftlichen Forschung, hrsg. v. UNESCO), Frankfurt/M. 1972

M A I E R, Franz Georg, Die Verwandlung der Mittelmeerwelt (Fischer Weltgeschichte 9), Frankfurt/M. 1968

M A K K I, M. S., Medina, Saudi Arabia: Geographic Analysis of the City and the Region, Amersham 1982

M A N O U S A K I S, Gregor M., Der Islam und die Nato. Bedrohung an der Südflanke, Gütersloh 1980

M A U D O O D I, Sayyid Abu-l-A'la, Weltanschauung und Leben im Islam (I.I.F.S.O. 7), (o.O.) (o.J.)

M A U D U D I, Sayyid Abul A'LA, The Islamic Law and Constitution, übers. u. hrsg. v. Khurshid Ahmad, Lahore 7/1980

- , Islamic Way of Life (I.I.F.S.O. 8), Stuttgart 1977

M Ā W A R D Ī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Baṣrī al-Baġdādī al-, al-Aḥkām al-sulṭānīya wa-l-wilāyāt al-dīnīya. Ǧamʿbain al-masāʾil al-šarʿīya wa-l-siyāsīya, Kairo o.J. (franz. (kommentierte) Übersetzung v. E. Fagnan unter dem Titel 'Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administrativ, Algier 1915)

M E G H E R B I, Abdelghani, Le monde musulman, de la naissance à la renaissance, Algier 1977

M E N S C H I N G, Gustav, "Religion", in: Handbuch der Soziologie, hrsg. v. Werner Ziegenfuss, Stuttgart 1956, S. 841-874

M E Y E R, Egbert, Der historische Gehalt der Aiyām Al-ʿArab (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 7), Wiesbaden 1970

- , "Umma", in: Lexikon der islamischen Welt (3 Bde.), hrsg. v. Kreiser, K. u. a., Stuttgart u. a. 1974, S. 156 (3. Bd.)

M E Z, Adam, Die Renaissance des Islams (Hrsg. v. H. Reckendorf), Heidelberg 1922 (Nd 1968)

M I T T W O C H, E., "Ayyām Al-ʿArab", in: EI (2)

M O D E L, Otto u. C R E I F E L D S, Carl, Staatsbürgertaschenbuch, München 15/1976

M Ü L L E R, August, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885-87

M U I R, Sir William, The Life of Mohammad. From Original Sources. A new and rev. ed. by T. H. Weir, Edinburgh 1923

M U R A N Y I, Miklos, Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte (Diss.), Bonn 1973

N Ä F, Werner, Die Eidgenossenschaft und das Reich (Sonderdruck aus der 'Neuen Schweizer Rundschau', Oktoberheft 1940)

N A G E L, Tilman, "Identitätskrise und Selbstfindung. Eine Betrachtung zum zeitgenössischen muslimischen Geschichtsverständnis", in: Die Welt des Islams, XIX, 1-4 (1979), S. 74-97

- , "Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam", in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1 (Bonner Orientalistische Studien N S, 27, 1), S. 7-17

- , Rechtleitung und Kalifat. Ein Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2; Bonner Orientalistische Studien NS, 27, 2), Bonn 1975

- , Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime (2 Bde., Bibliothek des Morgenlandes), Zürich und München 1981

- , "Politische Theorie des Islam", in: Die islamische Welt 1 (Forschung und Information 35), hrsg. v. R. Kurzrock, Berlin 1984, S. 73-80

N I C H O L S O N, Reynold A., A Literary History of the Arabs, Cambridge u. a. 1976 (Nd d. Ausg. v. 1907)

N I E N H A U S, Volker, Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven (Islam und westliche Welt 6), Graz u. a. 1982

N I E U W E N H U I J Z E, C. A. O. van, Sociology of the Middle East. A Stocktaking and Interpretation (Social, economic and political studies of the Middle East 1), Leiden 1971

- , "The Ummah - An Analytic Approach", in: Studia Islamica 10 (1959), S. 5-22

N Ö L D E C K E, Theodor, Geschichte des Qorans (2., völlig umgearbeitete Aufl.; Bd. 1 und 2 bearbeitet von F. Schwally, Bd. 3 von G. Bergsträsser und O. Pretzl), Leipzig 1909-1938 (Nd 1981)

N O T H, Albrecht, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966

- , "Minderheiten als Vertragspartner im Disput mit dem islamischen Gesetz -Die 'Nachkommen der Juden von Ḫaibar' und die Ǧizya", in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Festschrift für Bertold Spuler), hrsg. v. H. R. Roemer u. A. Noth, Leiden 1981, S. 289-309

- , "Die Scharīa, das religiöse Gesetz im Islam - Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung", in: Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, hrsg. v. Fikentscher, Franke u. Köhler, Freiburg u. München 1980, S. 415-437

- , "Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam", in: Saeculum 26 (1975), S. 341-346

- , Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der Unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1; Bonner Orientalistische Studien NS, 27,1), Bonn 1973, S. 282-314

O P P, Karl-Dieter, Methodologie der Sozialwissenschaften, Reinbek 1970

O S Z T E R N, S.Paul,"Der 'heilige Krieg' nach muhammedanischem Recht", in: Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften, hrsg. v. Prof. Dr. Gustav Heinrich, 4.Jg., 3. u. 4. H., München u. Leipzig 1915, S. 673-715

O T T O, Ingeborg u. S C H M I D T - D U M O N T, Marianne, Frauenfragen im modernen Orient. Eine Auswahlbibliographie (Dokumentations-Leitstelle Moderner Orient), Hamburg 1982

P A R E J A, Felix M., Islamologie. En collaboration avec Ludwig Hertling, Alessandro Bausani, T. Bois, Beirut 1957-63

P A R E T, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart u. a. 1971

- , Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart u. a. 4/1976

- ,"The Qurʾān-I", in: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, hrsg. v. A. F. L. Beeston u. a., Cambridge 1983, S. 186-227

- , "Toleranz und Intoleranz im Islam", in: Saeculum 21 (1970), S. 344-365

- , Rezension: Alfred Guillaume: The Life of Muhammad. A Translation of (Ibn) Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh. With Introduction and Notes, London 1955, in: Der Islam 32 (1956), S. 334-342

- , s. Der K O R A N

P A W E L K A, Peter, "Warum ist der Orient zurückgeblieben?", in: Scholz, Fred (Mitverf.), Brennpunkt Mittel-Ost, Stuttgart u. a. 1981, S. 33-56

P E T E R S, Rudolph, "Djihad: War of Aggression or Defense?", in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge. Nr. 98 (Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. August 1974, hrsg. v. Albert Dietrich), Göttingen 1976, S. 282-289

- , "Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 91-131

- , Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History (Religion and Society 20), Den Haag 1979

P E T Z O L D, Siegfried, Staatsmacht und Demokratie in der Syrischen Arabischen Republik, Berlin 1975

Q U Ṭ B, Saiyid, Dieser Glaube. Der Islam (I.I.F.S.O. 3), Stuttgart (o.J.)

R A H M A N, Fazlur, Major Themes of the Qur'ān (Bibliotheca Islamica), Minneapolis u. Chicago 1980

- , (Afzalur), Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Bd. 1), London 1981

- , "Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca", in: Studia Islamica XLIII, Paris 1976, S. 5-24

R A J E W S K Y, Christiane, "Der gerechte Krieg im Islam", in: Steinweg, R. (Redaktion), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M. 1980, S. 13-71

R A N K E, Leopold, Weltgeschichte V, München und Leipzig 4/1921

R E C K E N D O R F, H. Mohammed und die Seinen, Leipzig 1907

R E I N T J E N S, Hortense, Die soziale Stellung der Frau bei den nordarabischen Beduinen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ehe- und Familienverhältnisse (Bonner Orientalistische Studien 30), Bonn 1975

R E I S S N E R, Johannes, "Zur religiös-politischen Entwicklung des Islam in der Gegenwart", in: Die islamische Welt 1 (Forschung und Information 35), hrsg. v. R. Kurzrock, Berlin 1984, S. 102-110

– , "Die militant-islamischen Gruppen", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 470-486

– , "Islam und Politik", in: Scholz, Fred (Mitverf.), Brennpunkt Mittel-Ost, Stuttgart u. a. 1981, S. 57-70

– , Rezension: Wohlfahrt, E., Die Arabische Halbinsel, Berlin u. a. 1980, in: Welt des Orients

R E N T Z, G., "Djazīrat Al-ʿArab, the Island of the Arabs", in: EI (2)

R O D I N S O N, Maxime, "Bilan de études mohammediennes", in: Revue historique 229 (1963), S. 169-220

– , La fascination de l'Islam, étapes du regard occidental sur le monde musulman, les études arabes et islamiques en Europe, Paris 1981

– , Islam und Kapitalismus, Frankfurt/M. 1971

– , "The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam", in: Diogenes(1957), S. 28-51

– , Mahomet, Paris 3/1974

– , "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad", in: Swartz, M. L. (Übers. u. Hrsg.), Studies on Islam, New York, 1981, S. 23 -85

R O D W E L L, J. M. (Übers.), The Koran, London 1978 (Erstausgabe 1909)

R Ö H R I C H, Wilfried, Politik als Wissenschaft, München 1978

R O N A R T, Stephan u. Nandy, Lexikon der Arabischen Welt. Ein Historisch-Politisches Nachschlagewerk von Stephan u. Nandy Ronart (überarb. v. F. Hofer u. a.), Zürich u. München 1972

R O N D O T, Pierre, Der Islam und die Mohammedaner von heute. Die islamische Gemeinschaft: gestern-heute-morgen, Stuttgart 1963

R O T T E R, Gernot, "Das Leben Muhammads und die Gründung des Staates", in: Die islamische Welt 1 (Forschung und Information 35), hrsg. v. R. Kurzrock, Berlin 1984, S. 15-24

– , s. Ibn Isḥāq

R Ü C K E R T, Friedrich, Der Koran. Im Auszuge übersetzt von Friedrich Rückert, hrsg. v. August Müller, Frankfurt/M. 1888

as-Ṣ A D R, Muḥammad Bāqir, Iqtiṣādunā. Unsere Wirtschaft. Gekürzte kommentierte Übersetzung v. A. Rieck, Berlin 1984 (Islamkundliche Untersuchungen 93)

S A I D, E. W., Orientalism, London 1978

S C H A C H T, Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1979

- , The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950

- u. B O S W O R T H, C. E.(Hrsg.), The Legacy of Islam. Second Edition, Oxford u. a. 1979

- (Hrsg.), Das Vermächtnis des Islams (2 Bde., Bibliothek des Morgenlandes), Zürich u. München 1980

S C H A L L E R, Mona, Mädchen im Islam. Erläuterungen wichtiger Entwicklungssituationen muslimischer Mädchen (unveröffentl. Dipl.arb. an der FHS), München 1983

S C H I M M E L, Annemarie, s. Henning, Max, Der Koran

S C H O L L - L A T O U R, Peter, "Der Westen und die politische Herausforderung durch den Islam", in: Buchholz, A. u. Geiling, M. (Hrsg.), Im Namen Allahs: Der Islam - eine Religion im Aufbruch, Frankfurt/M. u. a. 1980, S. 9-19

S E R J E A N T. R. B., "The Constitution of Medina", in: Islamic Quarterly VIII (1964), S. 3-16

- , "Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia", in: ʿAbd al-Raḥmān Badawī (Hrsg.), Mélanges Ṭaha Ḥusain, Kairo 1962, S. 41-58

- , "The Sunnah Jāmiʿah, Pacts with the Yathrib Jews and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called 'Constitution of Medina'", in: BSOAS Bd. XLI Teil 1 (1978), S. 1-42

- , "Early Arabic Prose", in: A. F. L. Beeston u. a. (Hrsg.), The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, S. 114-153

S E Z G I N, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums (Bd. 1), Leiden 1967

S H A B A N, M. A., Islamic History (A. D. 600-750/A. H. 132), A New Interpretation, London u. a. 1971

S I D D I Q I, Aslam, "Jihād, an Instrument of Islamic Revolution", in: Islamic Studies 2 (1963), S. 383-398

S N O U C K H U R G R O N J E, Christiaan, Het Mekkansche Feest, Leiden 1880 (oder in: ders., Verspreide Geschriften (6 Bde.), Bonn u. a. 1923-27, S. 1-124 (1. Bd.))

S P I E S, O. u. P R I T S C H, E., "Klassisches islamisches Recht", in: Handbuch der Orientalistik (Erste Abteilung), Er. Bd. III, Orientalisches Recht, Leiden u. Köln 1964, S. 220-343

S P R E N G E R, Aloys, Das Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen. Bearbeitet von A. Sprenger (3 Bde.), Berlin 1861-65

S P U L E R, Bertold, Rezension: Halpern, Manfred, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa, Princeton-Neu-Jersey 1963, in: Der Islam 40 (1964), S. 212

S T A M M E N, Theo, "Zur Geschichte der modernen demokratischen Institutionen", in: Politische Wissenschaft heute, hrsg. v. Leonhard Reinisch, München 1971, S. 53-66

- , Politische Ordnungsformen der Gegenwart, München 5/1973

- , "Politik", "Staat","System, politisches", "Verfassung", in: Paul Noack u. Theo Stammen (Hrsg.), Grundbegriffe der politikwissenschaftlichen Fachsprache, München 1976

S T E I N B A C H, Udo, "Einleitung: Vom islamisch-westlichen Kompromiß zur 'Re-Islamisierung'", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 198-211

- , "Die Gewalt im Islam", in: Kroker, Eduard J. M. (Hrsg.), Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft, Stuttgart 1976, S. 150-178

- , "Der 'saudische Weg' - ein Phänomen", in: Süddeutsche Zeitung, Sonderbeilage: Saudi-Arabien, Sept. 1978

S T E P P A T, Fritz, "Probleme und Zukunft der deutsch-arabischen Kulturbeziehungen", in: Kaiser, K. u. Steinbach, U.(Hrsg.), Deutsch-arabische Beziehungen (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik 45), München u. Wien 1981, S. 247-257

S T E T T E R, Eckart, Zur Revitalisierung des Islams: Voraussetzungen, Erscheinungsformen und Entwicklungsmöglichkeiten (Stiftung Wissenschaft und Politik), Ebenhausen 1981

- , Topoi und Schemata im Ḥadīṯ (Diss.), Tübingen 1965

S Ü D D E U T S C H E Z E I T U N G, "Blutrache", in: Aktuelles Lexikon der Süddeutschen Zeitung vom 20.09.1982

T A E S C H N E R, Franz, Geschichte der arabischen Welt, Stuttgart 2/1964

T I B A W I, A. L., "On the Orientalists again", in: Muslim World 80 (1980)

- , "Second Critique of English-Speaking Orientalists and their Approach to Islam and the Arabs", in: Islamic Quarterly 23 (1979), S. 3-54

T I B I, Bassam, Die Krise des modernen Islams, München 1981

T W O R U S C H K A, Monika, Allah ist groß. Religion, Politik und Gesellschaft im Islam, Gütersloh 1983

- , Die Rolle des Islam in den arabischen Staatsverfassungen (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 27), Walldorf 1976

U L E, Wolfgang, "Islam und Wirtschaft", in: Der Islam 47 (1971), S. 136-167

U L L M A N N, Ludwig (Übers.), Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von Ludwig Ullmann neu bearb. v. L. W.-Winter, München 1959

V E R N E T, Juan (Übers.), El Corán. Traducción, introducción y notas de Juan Vernet (Catedrático de lengua árabe de la Universidad de Barcelona), Barcelona 3/1973

W A A R D E N B U R G, Jean Jacques, L'Islam dans le Miroir de l'Occident, Den Haag 3/1969

W A L D M A N N, P., "Wandel, sozialer", in: Noack, P. u. Stammen, Theo (Hrsg.), Grundbegriffe der politikwissenschaftlichen Fachsprache, München 1976, S. 333-336

al-W Ā Q I D Ī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar, Kitāb al-maġāzi, s. Wellhausen

W A T T, William, Montgomery, "The Tribal Basis of the Islamic State", in: Atti del convegno internazionale sul tema: Dalla tribù allo stato (Roma, 13-16 aprile 1961), (Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno N. 54, hrsg. v. Accademia Nazinale dei Lincei, Anno CCCLIX-1962), Roma 1962, S. 153-161

- , Bell's Introduction to the Qurʾān. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt (Islamic Surveys 8), Edinburgh 1970

- , Companion to the Qur'ān. Based on the Arberry Translation, London 1967

- , "Der Islam", in: Summa Historica. Die Grundzüge der welthistorischen Epochen (=Propyläen Weltgeschichte), hrsg. v. Golo Mann u. a., Frankfurt/M. u. Berlin 1965, S. 243-286

- , Islam and the Integration of Society, London 1961

- , Mahomet à la Mecque, Algier 1977

- , "The Materials used by Ibn Isḥāq", in: Historians of the Middle East, hrsg. v. B. Lewis u. P. M. Holt, London u. a. 1962, S. 23-34

- , Muhammad at Mecca, Oxford 1953

- , Muhammad at Medina, Oxford 1956

- , Islamic Political Thought. The Basic Concepts (Islamic Surveys 6), Edinburgh 1968

- u. W E L C H, Alford T., Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Christel Mathias Schröder, Bd. 25,1), Stuttgart u. a. 1980

W E H R, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English), hrsg. v. J. Milton Cowan, Wiesbaden 4/1979 (dtsch. Ausgabe 1968)

W E I L, Gustav, s. Ibn Ishak

W E L L H A U S E N, Julius, "Medina vor dem Islam", in: Skizzen und Vorarbeiten 4, Berlin 1889, S. 1-64

- , "Muhammeds Gemeindeordnung von Medina", in: Skizzen und Vorarbeiten 4, Berlin 1889, S. 65-83

- , Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882 (Nd (o.J.))

- , Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902 (Nd 2/1960)

W E N S I N C K, A. J., Muhammad and the Jews of Medina, übers. u. hrsg. v. Wolfgang Behn (Mohammed en de Joden te Medina, Leiden 1908), Berlin 2/1982

W I E L A N D T, Rotraud, "Islam und kulturelle Selbstbehauptung", in: Ende, W. u. Steinbach, U. (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 551-559

- , Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden 1971

W I L D, Stefan, in: ZDMG Supplement II (1974)

W I T T V O G E L, Karl August, Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Frankfurt/M. u. a. 1977

W O H L F A H R T, Eberhard, Die arabische Halbinsel. Länder zwischen Rotem Meer und Persischem Golf, Berlin u. a. 1980

W Ü S T E N F E L D, Ferdinand, Die Chroniken der Stadt Mekka, Leipzig 1857 (Nd 1981)

- , s. Ibn Hišām

LEBENSLAUF

Name:	Schaller, Günter
geb.:	02.07.1946 in Amberg
Familienstand:	verh., 1 Kind
Vater:	Josef Schaller, Soldat, gest. 29.03.1969
Mutter:	Barbara Schaller, geb. Forster, Hausfrau
Volksschule:	1952-1958 Leiblfing und Murnau
Gymnasium:	Murnau und Weilheim
Schulabschluß:	13.06.1975 Prüfung für die Zulassung zum Hochschulstudium ohne Reifezeugnis am Hessenkolleg in Kassel
Studium:	WS 1971/72 -WS 1978/79 Hochschule für Politik in München Abschluß 22.01.1980 mit dem Grad eines Dipl. sc. pol.
Berufstätigkeit:	01.04.1982 Beginn einer freien Dozententätigkeit beim Bildungszentrum des Bayerischen Handels in München